



# Justice et apologie de Socrate dans le Gorgias de Platon

Anne Balansard

## ► To cite this version:

Anne Balansard. Justice et apologie de Socrate dans le Gorgias de Platon. Lucrèce/Platon: conférences d'agrégation de l'APLAES, APLAES, Jan 2016, Paris, France. hal-01320325

**HAL Id: hal-01320325**

**<https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01320325>**

Submitted on 5 Oct 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Justice et apologie de Socrate dans le *Gorgias*

BALANSARD Anne, Aix-Marseille Université, CNRS, TDMAM UMR7297, 13094, Aix-en-Provence, France

Pour Annick Jaulin

Le *Gorgias* est un écheveau de thèmes : rhétorique, justice, toute puissance et plaisir, plaisir et bien, politique et philosophie, bonheur et choix de vie. Mon objet, en étudiant la justice, n'est pas de fixer le σκοπός du dialogue, mais de définir l'intension du concept de « justice » employé par les interlocuteurs.

Je partirai d'un constat : la justice constitue le ressort du débat. Dans la première partie du dialogue, Gorgias finit par reconnaître que la rhétorique a un objet et que cet objet n'est rien d'autre que le juste et l'injuste : *περὶ τούτων ἃ ἐστὶ δίκαιά τε καὶ ἄδικοι*<sup>1</sup>. Or, Socrate ne s'intéresse pas seulement à l'objet mais au rapport de l'orateur à cet objet : la justice est-elle une connaissance préalable à l'enseignement de la rhétorique ? Et Gorgias pourrait-il l'enseigner à un disciple qui ne la connaîtrait pas ? Les réponses de Gorgias entraînent sa réfutation : il ne peut, d'un côté, affranchir le maître de la responsabilité de la pratique de son disciple, prétendre, de l'autre, qu'il donne à ce même disciple, s'il ne les a pas, les fondements d'un usage juste de l'outil rhétorique.

Dans la discussion qui oppose Polos et Socrate, l'objet « rhétorique » semble analysé sous un autre angle : celui de la puissance qu'elle confère. Cependant, ce que reproche Polos à Gorgias et qui motive son intervention, c'est une « concession » faite à son avis par honte : que l'orateur ait une connaissance « du juste, du beau et du bien »<sup>2</sup>. La société impose qu'on dise les connaître.

Dans la dernière partie du dialogue, le débat entre Calliclès et Socrate porte sur le choix de vie –rhétorique ou philosophie–, mais Calliclès intervient parce qu'il s'oppose à ce qu'il estime être, lui aussi, une concession honteuse de Polos : qu'il soit « plus laid de commettre

<sup>1</sup> *Gorgias* 454b5-7 : ΓΟΡ. Ταύτης τοίνυν τῆς πειθοῦς λέγω, ὃ Σώκρατες, τῆς ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὄχλοις, ὥσπερ καὶ ἄρτι ἔλεγον (cf. 452d-e), καὶ περὶ τούτων ἃ ἐστὶ δίκαιά τε καὶ ἄδικοι. Trois expressions sont librement utilisées pour caractériser cet objet : l'adjectif substantivé au neutre pluriel (δίκαια ou τὰ δίκαια : 454e6, 455a4), l'adjectif substantivé au neutre singulier (δίκαιον ou τὸ δίκαιον : 455a2, 455d3, 459d1), le substantif féminin en –σύνη (δικαιοσύνη : 460e7). Quand l'adjectif substantivé est utilisé, il est systématiquement accompagné de son antonyme en ἀ- privatif.

<sup>2</sup> *Gorgias* 461b4-c3 : ΠΟΛ. [...] ἢ οἶε δτι Γοργίας ἡσχύνθη σοι μὴ προσομολογῆσαι τὸν ῥητορικὸν ἄνδρα μὴ οὐχὶ καὶ τὰ δίκαια εἰδέναι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ, καὶ ἐὰν μὴ ἔλθῃ ταῦτα εἰδὼς παρ' αὐτόν, αὐτὸς διδάξειν, ἔπειτα ἐκ ταύτης ἴσως τῆς ὁμολογίας ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις, τοῦθ' ὃ δὴ ἀγαπᾷς, αὐτὸς ἀγαγὼν ἐπὶ τοιαῦτα ἐρωτήματα – ἐπεὶ τίνα οἶε ἀπαρνήσεσθαι μὴ οὐχὶ καὶ αὐτὸν ἐπίστασθαι τὰ δίκαια καὶ ἄλλους διδάξειν; [...]

l'injustice que de la subir »<sup>3</sup>. Pour Calliclès, dans l'ordre de la nature, il est aussi laid que préjudiciable de subir l'injustice, mais il est beau et bénéfique de la commettre.

La justice est donc le point d'achoppement et de relance de la discussion, même si les interlocuteurs de Socrate opposent des résistances différentes : Gorgias voudrait ne pas définir la rhétorique par son objet, mais finit par admettre que c'est le juste et l'injuste. Polos refuse de limiter l'exercice de la rhétorique en lui imposant la connaissance préalable de la justice. Quant à Calliclès, il récuse que le respect de la justice soit une « belle chose » (καλόν).

Mais que faut-il entendre par « justice » (τὰ δίκαια, τὸ δίκαιον, ἡ δικαιοσύνη)<sup>4</sup> ? Le concept de « juste » ? Est-ce ainsi qu'il faut comprendre τὸ δίκαιον ? La « vertu » (ἀρετή) de justice, comme le suggère plutôt l'emploi de δικαιοσύνη ? L'institution judiciaire, avec la récurrence du lexique du tribunal (δικαστής, δικαστική, δίκη et δίκην διδόναι, δικαστήριον) ? La norme (καλόν) qu'impose le « droit positif » (νόμος) ? Une chose est sûre : Socrate ne pose jamais à ses interlocuteurs la question de l'essence de la justice et il ne mobilise pas l'Idée comme en soi de la justice par opposition aux formes contradictoires qu'elle revêt dans le champ de l'opinion.

Cette apparente polysémie de la « justice » dans le *Gorgias* contribue à brouiller l'interprétation du dialogue. Le lecteur peut, ou soupçonner Socrate de se comporter en sophiste –de jouer délibérément de la polysémie du *nom* pour réfuter ses interlocuteurs–, ou se retirer devant un sens qui lui échappe faute d'entrer dans la pensée de Socrate. Cette seconde possibilité revient à faire de Socrate un héros du « juste » –transcendant ou non–, un héros seul face à la cité. On peut cependant faire une autre hypothèse : que Socrate ne défende pas

<sup>3</sup> *Gorgias* 482c5-482d8 : ΚΑΛ. [...] καὶ νῦν ταῦτα δημηγορεῖς ταῦτ' ὁ παθόντος Πάλλου πάθος ὅπερ Γοργίου κατηγορεῖ πρὸς σέ παθεῖν. ἔφη γάρ που Γοργίαν ἐρωτώμενον ὑπὸ σοῦ, ἐὰν ἀφίκηται παρ' αὐτὸν μὴ ἐπιστάμενος τὰ δίκαια ὁ τὴν ῥητορικὴν βουλόμενος μαθεῖν, εἰ διδάξοι αὐτὸν ὁ Γοργίας, αἰσχυρῆσθαι αὐτὸν καὶ φάναι διδάσκειν διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἀγανακτοῖεν ἂν εἰ τις μὴ φαίη· διὰ δὲ ταύτην τὴν ὁμολογίαν ἀναγκασθῆναι ἐναντία αὐτὸν αὐτῷ εἰπεῖν, σὲ δὲ αὐτὸ τοῦτο ἀγαπᾶν. καὶ σου κατεγέλα, ὥς γέ μοι δοκεῖν, ὁρθῶς τότε· νῦν δὲ πάλιν αὐτὸς ταῦτ' αὐτὸ τοῦτο ἔπαθεν. καὶ ἐγωγε κατ' αὐτὸ τοῦτο οὐκ ἄγαμαι Πάλλον, ὅτι σοι συνεχώρησεν τὸ ἀδικοῦν αἴσχιον εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι [...]

<sup>4</sup> Ce sont ces trois termes qui, dans la discussion avec Gorgias, servent à définir l'objet de la rhétorique (voir *supra* n. 1). Les mots de la famille de δίκη sont très représentés dans le dialogue : a) adverbes : δικαίως (22 occurrences, 1<sup>re</sup> occurrence en 448b6), ἀδίκως (19 occurrences, 1<sup>re</sup> occurrence en 460d3) ; b) substantifs : δικαστήριον (12 occurrences, 1<sup>re</sup> occurrence en 452e2), δικαστής (11 occurrences, 1<sup>re</sup> occurrence en 452e2), δικαιοσύνη (16 occurrences, 1<sup>re</sup> occurrence en 460e7), δίκη (45 occurrences, 1<sup>re</sup> occurrence en 472e1), ἀδικία (19 occurrences, 1<sup>re</sup> occurrence en 477b7), ἀδικημα (4 occurrences, 1<sup>re</sup> occurrence en 480c4), δικαιοσύνη (1 occurrence en 508a2), δίκαιος (1 occurrence en 511d6), δίκαιος (1 occurrence en 512b7), δικαστική (1 occurrence en 520b3) ; c) verbes : ἀδικέω (137 occurrences, 1<sup>re</sup> occurrence en 456e4), δικάζω (5 occurrences, 1<sup>re</sup> occurrence en 523b6) ; d) adjectifs : ἀδικός (28 occurrences, première occurrence en 454b7), δίκαιος (71 occurrences, 1<sup>re</sup> occurrence en 474b1). Le verbe δικαιοῦ (484b7) n'est pas attesté dans les manuscrits : A. Croiset conjecture δικαιοῖ ; E. R. Dodds édite δικαίων, d'après une correction en marge du manuscrit V. Une précision s'impose absolument : ce classement des mots en fonction de leur nature ne correspond pas aux catégories *syntactiques* du dialogue. Beaucoup d'adjectifs, d'infinitifs et de participes sont substantivés et peuvent entrer dans des expressions complexes. Citons, à titre d'exemple, en 479d5 : τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην ; en 509d1-2 : τὴν τε [s.e. ὠφελίαν] ἀπὸ τοῦ μὴ ἀδικεῖν καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ μὴ ἀδικεῖσθαι.

le juste *face à la loi*, mais le juste *qu'instancient la loi, le droit positif*. Dans cette hypothèse, on peut comprendre que la justice ne soit pas définie : elle l'est *de fait* par la loi athénienne.

Or le procès de Socrate est un point de mire du dialogue : la menace que fait peser Calliclès sur Socrate, menace historiquement avérée pour le lecteur, constitue l'horizon de lecture. Faire de Socrate un défenseur *de la loi, de la loi démocratique athénienne*, c'est renverser l'accusation historique de corruption de la jeunesse ; c'est désigner la rhétorique comme l'auteur véritable de cette corruption –elle qui revendique *l'apparence* de la justice pour mieux se soustraire à la loi. Comme l'indique le titre de cet article, mon objectif sera double : montrer l'unité de la « justice » dans le cadre de la loi pour mettre en évidence le principe de l'apologie platonicienne de Socrate.

## 1. Rhétorique et justice

### 1.1. L'objet de la rhétorique

La justice peut apparaître, dans le *Gorgias*, comme un objet imposé par Socrate, de l'extérieur, à un art, la rhétorique, dont Gorgias ne cesse de dire qu'il n'a pas d'objet spécifique sinon l'*usage* du langage<sup>5</sup>. Aussi l'impression première du lecteur est-elle que Gorgias, lassé de la question de Socrate<sup>6</sup>, finit par fixer arbitrairement un objet à son art : le juste et l'injuste<sup>7</sup>. Or, la réponse immédiate de Socrate ne coïncide pas avec cette lecture.

454b8-454c5 : ΣΩ. Καὶ ἐγὼ τοι ὑπώπτευνον ταύτην σε λέγειν τὴν πειθῶ καὶ περὶ τούτων, ὃ Γοργίας· ἀλλ' ἵνα μὴ θαυμάζῃς ἔαν καὶ ὀλίγον ὕστερον τοιοῦτόν τί σε ἀνέρωμαι, ὃ δοκεῖ μὲν δῆλον εἶναι, ἐγὼ δ' ἐπανερωτῶ· ὅπερ γὰρ λέγω, τοῦ ἐξῆς ἔνεκα περαίνεσθαι τὸν λόγον ἐρωτῶ, οὐ σοῦ ἔνεκα, ἀλλ' ἵνα μὴ ἐθιζώμεθα ὑπονοοῦντες προαρπάζειν ἀλλήλων τὰ λεγόμενα, ἀλλὰ σὺ τὰ σαυτοῦ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν ὅπως ἂν βούλῃ περαίνῃς.

Socrate souligne qu'il n'était pas difficile de supputer l'objet de la rhétorique, mais qu'il était important de l'*expliciter*. C'est une question de méthode. Il pourrait se montrer tout aussi insistant avec un objet tout aussi évident (ὃ δοκεῖ μὲν δῆλον εἶναι, ἐγὼ δ' ἐπανερωτῶ), car aucune discussion ne doit progresser avec de l'implicite. L'interlocuteur doit expliquer sa position en accord ses présupposés.

---

<sup>5</sup> Voir *Gorgias* 450b-c.

<sup>6</sup> Sa première occurrence se rencontre en 449d1-2 (ἡ ῥητορικὴ περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὕσα), mais la question ne cesse d'être répétée par Socrate.

<sup>7</sup> Voir *Gorgias* 454b5-7, passage cité *supra* n.1. La suite du dialogue entérine ce résultat.

Il va donc de soi que la rhétorique porte sur le juste et l'injuste, encore faut-il le dire. Gorgias le disait *entre les mots* quand il caractérisait la rhétorique par sa puissance à persuader et par son lieu d'exercice :

452e2 : GOP. Τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται.

La première assemblée à être mentionnée, c'est le tribunal<sup>8</sup>. Et, pour Gorgias, l'objet de la rhétorique semble se déduire du lieu où elle s'exerce premièrement :

454b5-7 : GOP. Ταύτης τοίνυν τῆς πειθοῦς λέγω, ὃ Σώκρατες, τῆς ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὄχλοις, ὥσπερ καὶ ἄρτι ἔλεγον, καὶ περὶ τούτων ἃ ἐστὶ δίκαιά τε καὶ ἀδίκα.

Or ce lien entre rhétorique et institution judiciaire n'est pas fortuit. Dans le *Phèdre*, Socrate définit la rhétorique comme une psychagogie<sup>9</sup>, qui s'exerce, par le biais de la parole, aussi bien dans un cadre public, les tribunaux notamment, que privé, et sur toute question, qu'elle soit importante ou insignifiante. En réponse à cette définition insolite (ἐπὶ πλεον δὲ οὐκ ἀκήκοα), Phèdre revient à une description usuelle :

*Phèdre* 261a7-b5 : ΣΩ. Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτὴ μικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τὸ γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γινόμενον; ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας; ΦΑΙ. Οὐ μὰ τὸν Δί' οὐ παντάπασιν οὕτως, ἀλλὰ μάλιστα μὲν πῶς περὶ τὰς δίκας λέγεται τε καὶ γράφεται τέχνη, λέγεται δὲ καὶ περὶ δημηγορίας· ἐπὶ πλεον δὲ οὐκ ἀκήκοα.

D'après ce que Phèdre *entend dire*, la rhétorique est principalement (μάλιστα μὲν πῶς) un art de parler ou d'écrire<sup>10</sup> *dans le cadre des procès*, ou plus précisément *dont les procès font l'objet* (περὶ τὰς δίκας), et secondement, un art de parler dans les assemblées délibératives (περὶ δημηγορίας)<sup>11</sup>. Phèdre ne donne pas sa définition : il rapporte l'usage<sup>12</sup>. La justice n'est donc pas un objet imposé : c'est l'objet propre de la rhétorique en tant qu'elle s'exerce dans

<sup>8</sup> Dans la discussion avec Gorgias, les tribunaux sont distingués des autres assemblées. Voir *Gorgias* 452e1-452e4 : GOP. Τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται. [...] ; 454b5-454b7 : GOP. Ταύτης τοίνυν τῆς πειθοῦς λέγω, ὃ Σώκρατες, τῆς ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὄχλοις, ὥσπερ καὶ ἄρτι ἔλεγον, καὶ περὶ τούτων ἃ ἐστὶ δίκαιά τε καὶ ἀδίκα ; 454e.5-455a7 : ΣΩ. Ποτέραν οὖν ἢ ῥητορικὴ πειθῶ ποιεῖ ἐν δικαστηρίοις τε καὶ τοῖς ἄλλοις ὄχλοις περὶ τῶν δικαίων τε καὶ ἀδίκων; ἐξ ἧς πιστεύειν γίγνεται ἄνευ τοῦ εἰδέναι ἢ ἐξ ἧς τὸ εἰδέναι; GOP. Δῆλον δήπου, ὃ Σώκρατες, ὅτι ἐξ ἧς τὸ πιστεύειν. ΣΩ. Ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, πειθοῦς δημιουργὸς ἐστὶν πιστευτικῆς ἄλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἀδίκον. GOP. Ναί. ΣΩ. Οὐδ' ἄρα διδασκαλικὸς ὁ ῥήτωρ ἐστὶν δικαστηρίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων δικαίων τε πέρι καὶ ἀδίκων, ἀλλὰ πιστικὸς μόνον· οὐ γὰρ δήπου ὄχλον γ' ἂν δύναίτο τοσοῦτον ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ διδάξαι οὕτω μεγάλα πράγματα. GOP. Οὐ δῆτα.

<sup>9</sup> Un art de *mener* les âmes et non un art de *persuader*. Socrate, dans le *Gorgias*, montre que la persuasion est une forme de flatterie qui repose sur le plaisir et que flatter revient toujours à imiter celui dont on veut obtenir le service. Il faut donc bien entendre tous les écarts que comporte le terme de « psychagogie » : c'est un art de *guider les âmes*, et non un art de *flatter* (et donc *d'imiter*) en faisant *plaisir* au corps.

<sup>10</sup> La valeur de la logographie est un des enjeux du dialogue.

<sup>11</sup> Δημηγορία a un sens technique : c'est le discours délibératif, par opposition au discours judiciaire.

<sup>12</sup> Cicéron (*Brutus* 46) confirme ce lien historique entre rhétorique et tribunaux. S'appuyant sur le témoignage d'Aristote, il rapporte que la rhétorique aurait été inventée dans un contexte politique particulier : la chute des tyrans en Sicile et la multiplication des procès. Corax et Tisias auraient été les premiers à écrire une τέχνη.

les tribunaux. Socrate ne fait qu'expliciter ce qui est évident pour tout un chacun : il est forcément question de ce qui est juste ou injuste quand on plaide au tribunal.

Cela ne nous dit pas encore ce qu'il faut entendre par « juste ou injuste », ni si l'on se situe sur le terrain du droit ou celui de la morale, ou encore celui de la connaissance, mais cela permet d'entrer dans le dialogue plus sagement, sans cette impression d'être entraînés malgré nous par Socrate à parler du juste (454b7 : *περὶ τούτων ἃ ἐστὶ δίκαιά τε καὶ ἄδικοι*), alors qu'il est question de la parole, des discours, du langage (449e1 : *περὶ λόγους*) et de la réflexivité du langage (450b9 : *διὰ λόγων*). Chacun des orateurs a un certain *rapport* à la justice, indépendamment de Socrate.

## 1.2. Gorgias : instrumentaliser la justice

Dans tout son entretien avec Socrate, Gorgias est dans la position de celui qui répond et son défi est de répondre le plus le plus brièvement possible<sup>13</sup>. Le dialogue présente donc un Gorgias laconique, à de rares exceptions près. En 456a-458b, Gorgias prend la parole pour réaffirmer l'utilité de la rhétorique. L'objection que Socrate développe en 455a-456a est que la cité a besoin d'experts, de spécialistes, quand elle doit prendre des décisions particulières. Or l'orateur, s'il est compétent, ne l'est qu'en matière de juste et d'injuste. Quelle place peut-il prétendre occuper dans la cité ? Gorgias développe sa réponse en deux temps : 1) La rhétorique est supérieure aux autres arts, car elle a une capacité de persuader *sur tout* que ne possède pas le simple spécialiste. L'orateur pourrait être élu médecin à la place du médecin s'il le souhaitait. 2) Mais, si le rhéteur transmet un instrument de puissance, il n'est pas pour autant responsable de l'usage qui en est fait. La rhétorique est un instrument de puissance dont il faut faire bon usage : un usage *juste*. Gorgias prend l'exemple des arts de la « lutte » (*ἀγωνία*<sup>14</sup>) :

456e2-457a2 : GOP. [...] ἐκεῖνοι μὲν γὰρ παρέδοσαν ἐπὶ τῷ δίκαιῳ χρῆσθαι τούτοις πρὸς τοὺς πολεμίους καὶ τοὺς ἀδικοῦντας, ἀμυνομένους, μὴ ὑπάρχοντας· οἱ δὲ μεταστρέψαντες χρῶνται τῇ ἰσχύϊ καὶ τῇ τέχνῃ οὐκ ὀρθῶς. [...]

Les maîtres, au gymnase, enseignent à leurs élèves à se battre, mais dans l'idée qu'ils utiliseront *justement* les techniques qu'ils auront apprises. Le raisonnement vaut pour la rhétorique :

457b5-457c3 : GOP. [...] ἐὰν δὲ οἷμαι ῥητορικὸς γενόμενός τις κἄτα ταύτην τῇ δυνάμει καὶ τῇ τέχνῃ ἀδικῇ, οὐ τὸν διδάξαντα δεῖ μισεῖν τε καὶ ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἐπὶ δίκαια χρεῖα παρέδωκεν, ὃ δ' ἐναντίως χρηται. τὸν οὖν οὐκ ὀρθῶς χρῶμενον μισεῖν δίκαιον καὶ ἐκβάλλειν καὶ ἀποκτείνουσι ἄλλ' οὐ τὸν διδάξαντα.

<sup>13</sup> Voir *Gorgias* 449b-c.

<sup>14</sup> Je traduis ici par « lutte » *ἀγωνία* pour faire entendre la parenté avec *ἀγών*, « lutte » et « procès ». Il s'agit d'apprendre à se battre en s'exerçant au pugilat, au pancrace et au combat en armes (456d2-3 : *ὅτι ἑμασθεν πυκτεύειν τε καὶ παγκρατιάειν καὶ ἐν ὅπλοις μάχεσθαι*).

Le rhéteur transmet un art *pour qu'il en soit fait un usage juste* (ἐπὶ δικαίᾳ χρείᾳ)<sup>15</sup>, mais il n'apprend pas à *utiliser justement cet art*. Gorgias postule donc une justice, laquelle doit limiter l'exercice de la rhétorique. Et, si l'on se reporte à la comparaison de Gorgias, faire un bon usage des techniques de lutte, c'est savoir les utiliser « contre ses ennemis et ceux dont on subit l'injustice/qui nous font du tort » (πρὸς τοὺς πολεμίους καὶ τοὺς ἀδικοῦντας). Gorgias poursuit sa comparaison en disant que le maître n'est pas responsable du fait que son élève tourne son art *contre ses parents* –usage « incorrect » (οὐκ ὀρθῶς) de la force et de l'adresse acquises–. L'exemple nous renvoie à une conception traditionnelle de la justice : faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis<sup>16</sup>. Il faut noter cependant qu'une telle conception ne relève pas simplement de la morale privée, mais aussi du droit. Attenter à ses parents est puni par la loi. Quant aux termes qu'utilise Gorgias pour décrire l'usage juste des techniques de lutte (πρὸς τοὺς πολεμίους, ... ἀμυνομένους, μὴ ὑπάρχοντας), ils renvoient à la guerre et aux règles du droit entre cités : une cité ne doit pas attaquer ses alliés, une cité ne doit pas mener de guerres offensives.

La rhétorique postule donc une justice : celle qui est en vigueur dans une société donnée. Or le paradoxe pourrait se résumer de la manière suivante : la rhétorique se prétend un simple *instrument*, un outil qui n'est en soi ni juste ni injuste ; elle recourt, pour *se défendre*, à la notion de juste : « il est *juste* de haïr, chasser de la cité et mettre à mort celui qui n'en fait pas bon usage, non celui qui l'a enseignée ». Or une telle défense présuppose que l'on *sache* ce qui est juste ou injuste<sup>17</sup>. L'orateur le sait-il ou non ? C'est toute la contradiction que met ensuite en évidence Socrate. Même si Gorgias prétend le contraire, l'orateur feint sciemment de connaître ce qui est juste : dans le *Sophiste*, c'est ce que l'Étranger décrit comme imitation ironique<sup>18</sup>.

Gorgias instrumentalise la justice. Il utilise le *nom* de « justice ». La justice est indispensable à l'exercice de la rhétorique, mais en tant que matériau doxastique, manipulable parce

<sup>15</sup> Les manuscrit BTWF ont la leçon δικαίον. Le parallèle avec ἐπὶ τῷ δικαίως χρῆσθαι invite à préférer la leçon δικαίᾳ (Y). E. R. Dodds note que δικαίου, dans l'expression, ne peut se comprendre que comme un génitif subjectif, « pour l'usage d'un homme juste », mais que χρείᾳ se construit chez Platon avec un génitif objectif.

<sup>16</sup> Le livre I de la *République* donne un aperçu des conceptions traditionnelles de la justice. Céphale et Polémarque en sont les représentants. Polémarque s'appuie sur une parole de Simonide : « il est juste de rendre à chacun ce qui lui est dû » (I 331e3-4, Polémarque : Ὅτι, ἡ δ' ὅς, τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι). Cette parole est interprétée comme signifiant qu'il est juste de « faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis » (I 332d7-9, Socrate, Polémarque : Τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει; Δοκεῖ μοι). Il serait intéressant de relire le premier livre de la *République* comme un débat portant premièrement sur le droit et secondement sur la morale individuelle.

<sup>17</sup> Devançant le résultat de cet article, je voudrais préciser le sens d'expressions du type « savoir ce qui est juste », « connaître le juste ». Il ne s'agit pas d'accéder à la connaissance de l'Idée du Juste. Le juste, tel est l'objet de cet article, n'est autre que le *juste prescrit par la loi*. Connaître le juste, c'est *reconnaître* la loi, c'est-à-dire connaître la loi *et* l'intention de la loi. La loi est prescrite *dans l'intérêt des citoyens*.

<sup>18</sup> Voir *Sophiste* 267b-268b et en particulier 267c et 268a.

que laissé à l'interprétation de chacun, car chacun croit savoir ce qui est juste quand il entend le mot « juste ».

### 1.3. Polos : se soustraire à la loi

Revenons à la justification gorgienne de la rhétorique : la rhétorique est un instrument de puissance *dont il faut user justement*. Polos conteste cette restriction : la rhétorique est un instrument de puissance *tout court*. C'est en supprimant la prétention à la justice que l'on évite la contradiction dans laquelle est tombée Gorgias<sup>19</sup>. Dans la discussion qui fait suite, Socrate limite doublement cette puissance : 1) Il montre que la puissance de se faire du mal n'est pas une vraie puissance. Il faut connaître ce qui est bon pour soi (468e-481b). 2) Il rappelle qu'aucune société ne laisse les individus qui la composent libres d'agir à leur guise : la peine vient sanctionner l'injustice (469c-470c). Polos reformule donc sa caractérisation de la rhétorique : la puissance de la rhétorique réside dans l'impunité qu'elle assure. Cette thèse pose les termes du débat contradictoire qui suit (472d-474c). Pour Polos, l'injuste est heureux *pourvu qu'il ne soit pas puni* ; pour Socrate, l'injuste est malheureux et le plus malheureux est celui qui n'est pas puni de son injustice.

Logiquement, c'est dans cette troisième partie que le vocabulaire de la justice au sens d'institution judiciaire est le plus représenté<sup>20</sup>. La question de l'impunité situe le débat au tribunal : la sanction est-elle ou non un bien ?

Or, la poursuite de l'impunité est une reconnaissance paradoxale de la loi, du droit : le but n'est pas de renverser la loi –telle est la position de Calliclès–, mais de s'y soustraire tout en paraissant la respecter. Ce paradoxe est théorisé par Polos (474c-478d). Il faut distinguer ce qui est « beau » (καλόν) de ce qui est « bon » (ἀγαθόν) :

474c4-474d2 ΣΩ. Λέγε δή μοι, ἴν' εἰδῆς, ὥσπερ ἂν εἰ ἐξ ἀρχῆς σε ἡρώτων· πότερον δοκεῖ σοι, ὃ Πῶλε, κάκιον εἶναι, τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι; ΠΩΛ. Τὸ ἀδικεῖσθαι ἔμοιγε. ΣΩ. Τί δὲ δὴ; αἰσχίον πότερον τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι; ἀποκρίνου. ΠΩΛ. Τὸ ἀδικεῖν. ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ κάκιον, εἴπερ αἰσχίον. ΠΩΛ. Ἦκιστά γε. ΣΩ. Μανθάνω· οὐ ταῦτόν ἡγῆς σύ, ὥς ἔοικας, καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ κακὸν καὶ αἰσχρόν. ΠΩΛ. Οὐ δῆτα.

Il est « laid » (αἰσχρόν) d'être injuste, il est « bon » (ἀγαθόν) de l'être. En d'autres termes, il est *socialement répréhensible* d'être injuste ; il est *par nature avantageux* de l'être. Polos pose l'existence d'une norme sociale respectée (καλόν) et, dans le même temps, la nécessité pour l'individu de la contourner s'il veut être heureux.

<sup>19</sup> Voir *supra* n. 2.

<sup>20</sup> Mais pas seulement. Calliclès n'accepte pas que la peine soit un bien pour l'injuste. La question est posée (*Gorgias* 482b2-6) et les résultats de la réfutation socratique sont transposés dans le « mythe » (523a-527c) : le tribunal n'est plus humain, mais divin, et on n'y juge plus les apparences attachées au corps (réputation, richesse, etc.), mais l'âme.



Contre cette dissociation de l'ordre social et du bonheur individuel, Socrate démontre qu'il est laid, *parce que mauvais*, de commettre l'injustice. La réfutation laisse voir une conception élaborée de ce qui est καλόν. Une chose est « belle » en considération du « plaisir » qu'elle procure (κατὰ ἡδονήν) *et/ou* de l' « utilité » qu'elle a (κατὰ τὴν χρείαν) (474d). Dans le cas des beaux corps, plaisir et utilité sont conjugués : un « beau corps » sert, par exemple à se battre, *et* procure du plaisir à ceux qui le regardent. Or « beau » peut se dire des figures et des couleurs (de la peinture), des sons et de la musique, mais aussi des lois, des occupations et des apprentissages.

474e5-475a4 ΣΩ. Καὶ μὴν τά γε κατὰ τοὺς νόμους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα οὐ δῆπου ἐκτὸς τούτων ἐστίν, τὰ καλά, τοῦ ἢ ὠφέλιμα εἶναι ἢ ἡδέα ἢ ἀμφοτέρω. ΠΩΛ. Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ. ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τὸ τῶν μαθημάτων κάλλος ὡσαύτως; ΠΩΛ. Πάνυ γε· καὶ καλῶς γε νῦν ὀρίζῃ, ὃ Σώκρατες, ἡδονὴ τε καὶ ἀγαθὸν ὀριζόμενος τὸ καλόν.

Et si Polos agrée la définition que donne Socrate (475a), c'est qu'elle correspond parfaitement à son intelligence de la rhétorique : une belle occupation<sup>21</sup> qui charme l'auditeur et est utile à l'orateur<sup>22</sup>.

Peut-on essayer de donner un contenu à la beauté des lois ? Cette beauté n'est pas à chercher du côté du plaisir : elle réside dans leur utilité. Si d'un côté la loi m'impose de ne pas tuer, d'un autre côté elle me protège de l'être. La loi restreint donc ma volonté d'agir à ma guise, mais elle me protège de la volonté symétrique d'autrui. La loi n'est donc pas sans utilité, mais elle peut entrer en conflit avec mon intérêt. C'est ce *conflit entre deux utilités* qu'indique Polos en distinguant ce qui est « beau » (καλόν) de ce qui est « bon » (ἀγαθόν)<sup>23</sup>.

Or, Socrate récusé qu'il y ait conflit : tout ce qui est mauvais est également laid (463d4 : τὰ γὰρ κακὰ αἰσχρὰ καλῶ).

Récapitulons : Polos ne conteste pas l'utilité de l'institution sociale, mais il reconnaît aussi l'existence d'intérêts contradictoires. La rhétorique est ce qui permet de se soustraire à la contrainte des lois tout en bénéficiant de leur protection, de vivre dans un régime de droit sans le respecter soi-même.

<sup>21</sup> Voir ce qu'en dit Socrate en *Gorgias* 463a6 sq.

<sup>22</sup> La position initiale de Polos est que la rhétorique est un καλόν et sa beauté réside notamment dans le charme qu'elle dispense. Voir *Gorgias* 462c8-9 : ΠΩΛ. Οὐκοῦν καλόν σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι, χαρίζεσθαι οἷόν τε εἶναι ἀνθρώποις;

<sup>23</sup> La position de Polos serait à rapprocher de la position de Thrasymaque que Glaucon formalise au livre II de la *République* pour la soumettre à la réfutation de Socrate (II 358b-361d). 1) Le droit et le juste légal sont issus d'un constat : il est certes bon de commettre l'injustice, mais plus mauvais de la subir ; mieux vaut donc se prémunir contre l'injustice. « C'est de là, dit-on, que datent les débuts de l'institution de lois et de conventions par lesquelles on se lie soi-même, et de la dénomination de légal, de juste pour ce qui est de la prescription de la loi » (*République* II 359a, traduction L. Robin). 2) Nul n'est juste de son plein gré, mais par contrainte. Si l'on donnait l'impunité au juste et à l'injuste, le juste se comporterait exactement comme l'injuste (c'est ce qu'exemplifie la légende de Gygès le Lydien). 3) Pour voir s'il vaut mieux être juste qu'injuste, il ne faut pas simplement comparer l'homme juste à l'homme injuste, mais l'homme qui paraît juste sans l'être et l'homme qui est juste sans en avoir la réputation.

#### 1.4. Calliclès : subvertir la loi

La position de Calliclès ne diffère pas simplement par sa violence de celles de Gorgias et Polos. Calliclès récuse la distinction que fait Polos entre « beau » (καλόν) et « bon, bien » (ἀγαθόν)<sup>24</sup>. Et il accuse finement Socrate de confondre ce qui relève du « droit » (νόμος) et ce qui est « par nature » (φύσις). Pour sortir de ce qu'il juge être une grossière démagogie (482e3-4 : εἰς τοιαῦτα... φορτικὰ καὶ δημηγορικά), Calliclès duplique les concepts : dans l'ordre de la nature, ce qui est aussi bien laid que mauvais, c'est de subir l'injustice ; mais dans l'ordre de la loi, c'est de la commettre. Socrate pose que tout ce qui est mauvais (pour l'individu) est laid (socialement) (463d). Calliclès réplique que ce qui est mauvais *et* laid selon la nature n'est pas ce qui est mauvais et laid selon la loi.

483a7-483a8 : ΚΑΛ. [...] φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἰσχρόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν. [...]

C'est que la loi n'est plus rapportée à aucune utilité, à aucun bénéfice : la loi est une fabrication des faibles (483a), une entrave imposée aux forts pour les empêcher d'exercer leur domination. Or, comment opère l'entrave ? Par le discours d'éloge et de blâme qui déclare que telle chose est laide, –avoir plus–, telle est belle, –avoir la même part. Les faibles soutiennent donc qu'il est « injuste » d'avoir plus, mais ce ne sont que des mots qui dissimulent leur intérêt. À cette fiction, il faut opposer ce qui est juste par nature : l'intérêt du plus fort.

483c8-483d2 : ΚΑΛ. [...] ἡ δὲ γε οἷμαι φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλεόν ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. [...]

483d2-483d6 : ΚΑΛ. [...] δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχθῶς ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλεόν ἔχειν. [...]

Pour Calliclès, la loi n'est même pas un καλόν au sens où l'entend Polos : une institution qui a son utilité même si elle peut entrer en conflit avec l'intérêt de l'individu. L'opposition de la nature et de la loi recouvre une opposition irréductible entre les forts et les faibles. Il y a donc deux justices : l'une vraie, la justice naturelle qui réside dans la domination et l'exploitation des faibles par les forts, l'autre fictive, la justice artefact du droit, instaurée par les faibles par une forme de ruse –l'éloge et le blâme–. Les faibles ont créé une société de la honte dans leur intérêt.

Calliclès diffère donc de Polos en ce qu'il n'entend pas simplement contourner la loi, mais la subvertir. Nous touchons à un troisième paradoxe : Calliclès est un partisan de l'oligarchie qui se destine à la politique athénienne. La rhétorique est ce qui permet de prendre le pouvoir de l'intérieur : de dominer et de s'enrichir dans une société qui prône l'égalité.

---

<sup>24</sup> Voir *supra* n. 3.

Le *Gorgias* illustre trois rapports paradoxaux à la justice : en user sans la connaître, prétendre la respecter pour mieux s’y soustraire, la réduire à son avantage. Ce sont trois formes d’hypocrisie que dénonce la réfutation socratique. Un trait unit en effet les trois interlocuteurs de Socrate : *aucun ne croit que la justice soit un bien en soi, une condition du bonheur*. La question de la peine est révélatrice : pour Polos comme pour Calliclès –Gorgias ne s’exprime pas sur cette question–, la rhétorique est une promesse d’impunité. Or qui désire demeurer impuni sinon celui qui a commis une injustice ?

Le débat se situe entièrement sur le terrain du droit. Ce que nous montrerons à présent, c’est que Socrate répond aussi sur ce terrain. Il n’oppose pas l’Idée de la justice, ni même la vertu de justice, à la justice des lois –justice que Platon jugerait imparfaite puisqu’elle n’aurait pas empêché sa condamnation–, mais *il défend le droit face à l’usage pervers qu’en fait la rhétorique dans les assemblées*, et en particulier au tribunal, –position sur laquelle Platon bâtit une nouvelle apologie de Socrate.

## 2. La réduction socratique : la rhétorique est « un simulacre d’une partie de la politique »

### 2.1. Justice et rhétorique dans l’analogie socratique

Nous en viendrons maintenant à la caractérisation socratique de la justice et de la rhétorique –son double parodique.

L’usage, parmi les commentateurs, est de distinguer trois parties à l’intérieur du dialogue en fonction des interlocuteurs de Socrate : Gorgias, Polos et Calliclès (les commentateurs qui maintiennent, contre l’évidence, que Calliclès se tait jusqu’à la fin du dialogue<sup>25</sup> distinguent une quatrième partie : celle où Socrate parle seul<sup>26</sup>). Or de 461b à 467c, Socrate n’occupe pas la fonction de celui qui interroge mais de celui qui répond. Et il ne répond pas seulement à Polos (461b-463d et 466a-467c), mais aussi à Gorgias (463a, 463d-464b). Il importe donc

<sup>25</sup> Calliclès refuse de poursuivre la discussion avec Socrate : c’est ce qu’il explique en *Gorgias* 505d4-5 : ΚΑΛ. Ὡς βίαιος εἶ, ὦ Σώκράτης. ἐὰν δὲ ἐμοὶ πείθῃ, ἑάσεις χαίρειν τοῦτον τὸν λόγον, ἢ καὶ ἄλλῳ τῷ διαλέξῃ. Également en *Gorgias* 505d8-9 : ΚΑΛ. Αὐτὸς δὲ οὐκ ἂν δύναίω διελθεῖν τὸν λόγον, ἢ λέγων κατὰ σαυτὸν ἢ ἀποκρινόμενος σαυτῷ; S’il prend ensuite brièvement la parole (506c4 : ΚΑΛ. Λέγε, ὦγαθέ, αὐτὸς καὶ πέραινε et 507a4 : ΚΑΛ. Λέγ’, ὦγαθέ), c’est pour inciter Socrate à poursuivre seul. Mais à partir de 509c, Calliclès revient dans la discussion : il *répond* à Socrate, et ce jusqu’à la fin.

<sup>26</sup> C’est notamment le découpage adopté par A. Croiset (Platon, *Gorgias*, Paris, Belles Lettres, 1923, p. 104-107) et par M. Canto (Platon, *Gorgias*, Paris GF-Flammarion, 1993<sup>2</sup>, p. 11-19).

d'isoler ce passage du reste du dialogue<sup>27</sup> et d'en souligner le caractère *affirmatif* en lien avec la situation dialogique : en réponse aux questions de Polos et Gorgias, Socrate *expose son opinion de la rhétorique*. Ni il ne réfute ni il ne démontre : il *dit*, il *donne* sa définition<sup>28</sup>. La réfutation de Polos et celle de Calliclès fonctionnent en revanche comme des *confirmations* de la thèse socratique. C'est ce qui explique aussi, comme nous allons le voir, que l'analogie que pose Socrate constitue une référence à laquelle Socrate revient une fois les thèses adverses réfutées.

Socrate propose plusieurs caractérisations de la rhétorique<sup>29</sup>. C'est pour expliquer que la rhétorique soit « un simulacre d'une partie de la politique » (463e4 : πολιτικῆς μορίου εἶδωλον) qu'il définit la justice par une série de rapports :

464b7-464c3 : ΣΩ. [...] τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντίστροφον μὲν τῇ γυμναστικῇ τὴν νομοθετικὴν, ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τὴν δικαιοσύνην. ἐπικοινωνοῦσι μὲν δὴ ἀλλήλαις, ἅτε περὶ τὸ αὐτὸ οὔσαι, ἐκάτεραι τούτων, ἥ τε ἰατρικὴ τῇ γυμναστικῇ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῇ νομοθετικῇ· ὁμῶς δὲ διαφέρουσιν τι ἀλλήλων. [...] <sup>30</sup>

La « justice » (δικαιοσύνην) est la *partie* de l'« art politique » (τῆς δὲ πολιτικῆς) dont l'« art médical » est l'*antistrophe* (ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ). L'autre partie de l'art politique est l'art législatif. Justice et art législatif ont en *commun* leur objet (ἐπικοινωνοῦσι μὲν δὴ ἀλλήλαις, ἅτε περὶ τὸ αὐτὸ οὔσαι) : l'âme.

La définition de la rhétorique se déduit des rapports posés. L'art culinaire est un *simulacre* de l'art médical (464d-e, 465b), comme l'art de la parure est un simulacre de l'art de la gymnastique (465b). Or, la justice et l'art législatif sont les *antistrophes* de l'art médical et de la gymnastique (464b-c). La rhétorique est donc à la justice ce que l'art culinaire est à l'art médical :

465b6-465c3 : ΣΩ. [...] ἴν' οὖν μὴ μακρολογῶ, ἐθέλω σοι εἰπεῖν ὥσπερ οἱ γεωμέτραι – ἡδὴ γὰρ ἂν ἴσως ἀκολουθήσαις – ὅτι ὁ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικὴν, τοῦτο ὁ ψοποικὴ πρὸς ἰατρικὴν· μᾶλλον δὲ ὧδε, ὅτι ὁ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικὴν, τοῦτο σοφιστικὴ πρὸς νομοθετικὴν, καὶ ὅτι ὁ ψοποικὴ πρὸς ἰατρικὴν, τοῦτο *ρήτορικὴ πρὸς δικαιοσύνην*. [...]

L'âme et le corps sont dans un rapport d'*antistrophe*, tandis que le plaisir est un simulacre du bien ; le système peut être ainsi figuré :

<sup>27</sup> Je distingue ainsi quatre parties : 1) 449a-461b : réfutation de Gorgias par Socrate ; 2) 461b-467c : définition socratique de la rhétorique ; 3) 467c-481b : réfutation de Polos par Socrate ; 4) 481b-527c : réfutation de Calliclès par Socrate.

<sup>28</sup> Et plus qu'une définition propre, Socrate transpose les thèses rhétoriques : il les met à nu.

<sup>29</sup> Dans les passages qui précèdent, Socrate propose d'autres caractérisations de la rhétorique :

– la rhétorique n'est pas un art, mais un empirisme qui vise à charmer et plaire (462c) ;

– la rhétorique n'est pas une belle chose (463a ; 463d)

– la rhétorique est une partie de la flatterie (463a-b, 463b-c).

<sup>30</sup> Sont indiqués en gras les passages qui font l'objet de leçons alternatives dans les manuscrits : b8 ἀντίστροφον μὲν τῇ γυμναστικῇ : ἀντὶ μὲν τῆς γυμναστικῆς codd. ; c1 δικαιοσύνην BTY : δικαστικὴν F (similiter infra c3 et 465c5).

	Corps		Âme	
Bien	Art du corps (pas de nom)		Art de l'âme (πολιτική)	
	γυμναστική	ιατρική	νομοθετική	δικαιοσύνη
Plaisir	Flatterie			
	κομμωτική	ὀμοποιοική	σοφιστική	ῥητορική

Socrate conclut ironiquement :

465d7-465e1 : ΣΩ. [...] ὁ μὲν οὖν ἐγὼ φημι τὴν ῥητορικὴν εἶναι, ἀκήκοας· ἀντίστροφον ὀμοποιίας ἐν ψυχῇ, ὡς ἐκεῖνο ἐν σώματι. [...]

Dans l'*Éloge d'Hélène*, Gorgias postule une analogie entre λόγος et φάρμακον : le λόγος est à l'ordre de l'âme ce que le φάρμακον est à la nature du corps. Leur puissance est analogue<sup>31</sup>. Dans le *Gorgias*, Platon s'amuse à corriger ce rapport. La rhétorique comme « art des discours » n'est pas l'analogue de la médecine, mais de la cuisine. Car pour être véritablement un art, il lui faudrait connaître le bien de son objet. Or, si le φάρμακον peut aussi bien guérir que tuer, le médecin *qua* médecin ne l'administre que dans le but de soigner. C'est ignorer l'*art médical* que de faire mauvais usage du remède. Si Gorgias, donc, pose l'âme et le corps dans un rapport d'antistrophe –c'est l'axe horizontal–, Socrate/Platon modifie l'analogie en introduisant un axe vertical : la distinction du bien et du plaisir. Au plan dialogique, il faut d'ailleurs remarquer que l'exposé de l'analogie est adressé à Gorgias (463a).

Dans le dialogue cependant, l'introduction de cet axe vertical est une réponse à Polos, une façon d'entériner et renverser son objection. C'est parce que Polos soutient que l'orateur n'a pas à « connaître ce qui est juste, beau et bien »<sup>32</sup>, que Socrate distingue l'art de son simulacre sur la base de la *connaissance* : l'art connaît le bien de son objet, l'empirisme conjecture son plaisir<sup>33</sup>.

Mais cela n'en fait pas une définition provisoire, liée à une étape de la discussion. Dans la quatrième partie du dialogue, Socrate y revient à plusieurs reprises (500a-501c, 517b-518c, 520a-c, 521e-522a). Calliclès en effet assimile le bien au plaisir. Or c'est une façon de supprimer *aussi* la distinction entre l'âme et le corps, car si le plaisir est le bien, il n'est nul besoin de l'âme comme instance *discriminante* : nul besoin d'opposer au corps que tel plaisir est

<sup>31</sup> Gorgias, *Éloge d'Hélène* 14 : τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

<sup>32</sup> Voir *supra* n. 2.

<sup>33</sup> La distinction entre art et empirisme (*Gorgias* 463a-b, 464e-465a) n'est pas une distinction entre processus rationnel et processus routinier ; elle repose sur la *fin* : la cuisine est une ἐμπειρία parce qu'elle vise le plaisir, la médecine est une τέχνη parce qu'elle vise le bien de son objet, la santé du malade (464d-e). Cette différence de fin permet de resituer la discussion dans son enjeu politique : comme toute *flatterie*, la rhétorique cherche à *plaire, non dans l'intérêt de celui qui est flatté, mais dans l'intérêt de celui qui flatte*. L'accusé flatte ses juges pour obtenir un vote favorable : ce qui est une ignorance de leur bien comme du sien.

mauvais ou que tel objet déplaisant est bon<sup>34</sup>. L'essentiel de la réfutation socratique consiste à établir/rétablir la distinction entre le bien et le plaisir (492e-500b). La réfutation achevée, Socrate renvoie Calliclès aux acquis des discussions précédentes :

–il rappelle la différence entre connaissance du bien et poursuite du plaisir, différence qu'illustrent l'*art* médical d'une part, l'*empirisme* culinaire d'autre part.

Voir 500a-501c et en particulier 500a7-500b5 : ΣΩ. Αναμνησθῶμεν δὴ ὃν αὖ ἐγὼ πρὸς Πῶλον καὶ Γοργίαν ἐτύγγανον λέγων. ἔλεγον γάρ αὖ, εἰ μνημονεύεις, ὅτι εἶεν παρασκευαίαι αἱ μὲν μέχρι ἡδονῆς, αὐτὸ τοῦτο μόνον παρασκευάζουσιν, ἀγνοοῦσαι δὲ τὸ βέλτιον καὶ τὸ χειρόν, αἱ δὲ γινώσκουσιν ὅτι τε ἀγαθὸν καὶ ὅτι κακόν· καὶ ἐτίθην τῶν μὲν περὶ τὰς ἡδονὰς τὴν μαγειρικὴν ἐμπειρίαν ἀλλὰ οὐ τέχνην, τῶν δὲ περὶ τὸ ἀγαθὸν τὴν ἰατρικὴν τέχνην. [...]

–il rappelle que cette différence entre bien et plaisir *s'applique aussi à l'âme*. C'est parce que Calliclès omet cette différence quand il en vient à parler de politique que la discussion tourne en rond.

Voir 517b-518c et en particulier 517c4-d1 ΣΩ. [...] πρᾶγμα οὖν γελοῖον ποιοῦμεν ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τοῖς λόγοις· ἐν παντὶ γὰρ τῷ χρόνῳ ὃν διαλεγόμεθα οὐδὲν πανόμεθα εἰς τὸ αὐτὸ αἰεὶ περιφερόμενοι καὶ ἀγνοοῦντες ἀλλήλων ὅτι λέγομεν. ἐγὼ γοῦν σε πολλάκις οἶμαι ὡμολογηκέναι καὶ ἐγνωκέναι ὥς ἄρα διττὴ αὕτη τις ἢ πραγματεία ἔστιν καὶ περὶ τὸ σῶμα καὶ περὶ τὴν ψυχὴν, [...].

Il est donc important d'observer que les principes de l'analogie –la différence du bien et du plaisir, la correspondance de l'âme et du corps– restent opérants tout au long du dialogue.

## 2.2. La « justice » (δικαιοσύνη) comme « art judiciaire » (δικαστική)

L'analogie, cependant, n'est pas simplement bâtie sur ces deux rapports (antistrophe et simulacre) : elle pose une dualité des arts du corps et de l'âme. La rhétorique se définit aussi *par ce qu'elle n'est pas* : elle n'est pas un « *art législatif* » (νομοθετική). C'est cette définition négative de la rhétorique et, par symétrie, de la justice, qui m'intéressera ici.

Socrate pose l'existence d'un art de l'âme : l'art politique. En face de cet art, il y a symétriquement *un* art du corps qui n'a pas de nom. Ses parties sont en revanche bien connues : gymnastique et art médical, auxquels correspondent art législatif et justice. Quand il s'agit des *parties*, le corps est plus paradigmatique que l'âme.

Or il n'est pas difficile de comprendre le principe de la différence entre gymnastique et médecine : l'une est préventive, l'autre est curative. La gymnastique entretient la santé du corps, la médecine rétablit un désordre du corps. Le dialogue du *Sophiste* présente un dédoublement analogue<sup>35</sup> : aux deux arts du corps –médecine et gymnastique– correspondent deux

<sup>34</sup> Socrate explique que ce qui prouve la supériorité de l'âme sur le corps, c'est le fait que nous faisons la distinction entre le bien et le plaisir (*Gorgias* 465d). Or Calliclès nie la différence du bien et du plaisir.

<sup>35</sup> Pour une comparaison entre ces deux dialogues, je me permets de renvoyer à A. Balansard, « Maladie et laideur de l'âme : la gymnastique comme thérapie chez Platon », *Guérisons du corps et de l'âme : approches pluridisciplinaires*, Textes réunis par P. Boulhol, F. Gaide, M. Loubet, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2006, p. 29-42.

arts de l'âme –« justice » (δίκη<sup>36</sup>) et « art d'enseigner » (διδασκαλική)–. Maladie et vice se caractérisent comme une « sédition » : un désordre du corps ou de l'âme auxquels remédient les arts correspondants.

Si l'on se reporte à la *République*, la gymnastique est une composante de l'éducation des Gardiens, la médecine en revanche doit être d'un usage limité dans la cité : elle ne doit pas servir à compenser un régime délétère dans lequel on se complaît par vice, mais guérir un mal local et ponctuel<sup>37</sup>. La médecine ne doit pas tout soigner sous peine d'encourager nos vices. Gymnastique et médecine ne sont pas sur le même plan : la première est nécessaire pour l'établissement d'un bon régime, de la seconde, on doit espérer pouvoir se passer.

La fonction *corrective* de la médecine permet de comprendre la nature de la justice. La loi fixe les règles de la vie en société ; la justice sanctionne les transgressions de la loi. Socrate se situe donc *au plan du droit*. Son objet n'est pas la vertu individuelle de justice ni le fondement moral de la loi ; par « justice », il entend *l'institution judiciaire*, qui fixe une *peine* pour les crimes et les délits.

La justice est donc seconde par rapport à la loi : elle n'instaure pas la règle, elle l'applique<sup>38</sup>. Et l'on peut se demander si Socrate ne transpose pas ironiquement l'affirmation de Gorgias suivant laquelle la rhétorique est un instrument : qui veut en faire un *usage juste* doit pouvoir *user* d'un *droit* existant ! Or la sophistique tient lieu, face à la rhétorique, de parodie du droit. Pour comprendre l'antithèse sophistique/rhétorique, on peut comparer le témoignage du *Protagoras* à celui du *Ménon* : dans le premier de ces dialogues, Protagoras prétend enseigner l'art politique<sup>39</sup> ; et cet art n'a d'autre objet que l'ἀρετή<sup>40</sup> – l'ἀρετή est une notion politique qui enveloppe la morale – ; dans le *Ménon*, en revanche, Ménon admire Gorgias

<sup>36</sup> Dans le *Gorgias*, δίκη n'est jamais utilisé pour caractériser l'objet de la rhétorique. Le terme désigne 1) l'institution judiciaire (478b1, 4, 5, d7) ; 2) la peine, la sanction (472d8, e1, 7 et les 33 occurrences de l'expression δίκην δίδοναι) ; 3) le procès (523b7, c3 ; 526e5). Il faut ajouter à ces occurrences, une occurrence à attribuer à Euripide, en 486a1.

<sup>37</sup> *République* III 406c sq.

<sup>38</sup> Le serment des hélistes, que nous a conservé Démosthène (*Contre Timocrate* 149-151), est un rappel incessant des lois, en particulier des lois fondatrices du régime démocratique, que les juges doivent observer.

<sup>39</sup> *Protagoras* 318d-319a : Καὶ ὁ Πρωταγόρας ἐμοῦ ταῦτα ἀκούσας, Σὺ τε καλῶς ἐρωτᾷς, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ ἐγὼ τοῖς καλῶς ἐρωτῶσι χαίρω ἀποκρινόμενος. Ἰπποκράτης γὰρ παρ' ἐμὲ ἀφικόμενος οὐ πείσεται ἅπερ ἂν ἐπαθεν ἄλλῳ τῷ συγγενόμενος τῶν σοφιστῶν. οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους· [...] παρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περὶ ἄλλου τοῦ ἢ περὶ οὗ ἦκει. τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶι, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν. Ἄρα, ἔφη ἐγὼ, ἔπομαί σου τῷ λόγῳ; δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολῖτας. Αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτό ἐστιν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τὸ ἐπαγγέλλομαι.

<sup>40</sup> *Protagoras* 320b-c notamment. Sur l'ἀρετή objet de l'enseignement sophistique, je me permets de renvoyer à Technè dans les dialogues de Platon. *L'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, p. 237-243.

de n'avoir jamais prétendu enseigner l'ἀρετή<sup>41</sup>. Or dans le *Gorgias*, Socrate ravale la rhétorique et la sophistique au rang de simulacres, mais avec une supériorité marquée de la sophistique. Il se moque ainsi des préjugés de Calliclès. Dans la mesure où la législation est plus belle que l'« art judiciaire » (δικαστική), la gymnastique que la médecine, la sophistique est nécessairement plus belle que la rhétorique :

520a6-520b3 : ΣΩ. [...] ταῦτόν, ὃ μακάρι', ἐστὶν σοφιστὴς καὶ ῥήτωρ, ἢ ἐγγύς τι καὶ παραπλήσιον, ὥσπερ ἐγὼ ἔλεγον πρὸς Πῶλον· σὺ δὲ δι' ἄγνοιαν τὸ μὲν πάγκαλόν τι οἶει εἶναι, τὴν ῥητορικὴν, τοῦ δὲ καταφρονεῖς. τῇ δὲ ἀληθείᾳ κάλλιον ἐστὶν σοφιστικὴ ῥητορικῆς ὅσῳπερ νομοθετικὴ δικαστικῆς καὶ γυμναστικὴ ἰατρικῆς·

Socrate procède donc à une réduction ironique de la rhétorique gorgienne : là où l'orateur prétendait dispenser un *art* utile dans *toutes les assemblées politiques* à commencer par les tribunaux<sup>42</sup>, Socrate réplique que c'est un *empirisme* qui ne s'exerce qu'au *tribunal*. La rhétorique est un « simulacre d'une *partie* de la politique ».

Relevons tout ce qu'implique cette réduction ironique : si la justice, c'est-à-dire l'institution judiciaire, vise le bien de son objet, cela revient à dire que *la peine est une bonne chose pour l'injuste*. L'analogie contient donc le paradoxe que soutiendra Socrate contre Polos (472e), puis contre Calliclès (482b).

Ce qui confirme notre analyse, c'est l'emploi de δικαστική en 520b3. Δικαστική<sup>43</sup>, attesté par tous les manuscrits, vient se substituer à δικαιοσύνη, employé par Socrate dans l'analogie en 464b8, 464c2 et 465c3. Δικαστική est d'un emploi peu courant dans les dialogues<sup>44</sup> : une occurrence dans le *Politique* (303e10) et deux dans la *République* (409e5 et 410a8). Dans le *Politique*, l'Étranger écarte pour commencer, parce qu'ils ne font qu'imiter la science politique, tous les sophistes ; puis il écarte les arts qui paraissent le plus apparentés à l'art royal : la stratégie, l'art judiciaire et « toute l'éloquence qui, par son association à l'art royal, gouverne avec lui les actions menées dans les cités en persuadant sur le juste »<sup>45</sup>. La relative présente une difficulté. S'agit-il de distinguer deux formes d'éloquence, judiciaire et politique ? Ou, comme nous le pensons, de décrire l'éloquence judiciaire comme une forme d'éloquence persuasive portant sur le juste ? Dans cette hypothèse, l'association à l'art royal rappelle l'antithèse justice/législation : *la justice se sert du droit mais ne le fonde pas*.

<sup>41</sup> *Ménon* 95b-c : ΣΩ. Τί δὲ δῆ; οἱ σοφισταὶ σοὶ οὗτοι, οἵπερ μόνον ἐπαγγέλλονται, δοκοῦσι διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς; ΜΕΝ. Καὶ Γοργίου μάλιστα, ὃ Σώκратες, ταῦτα ἄγαμαι, ὅτι οὐκ ἂν ποτε αὐτοῦ τοῦτο ἀκούσαις ὑπισχνουμένου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελᾶ, ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων· ἀλλὰ λέγειν οἶεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.

<sup>42</sup> Voir *supra* n. 8.

<sup>43</sup> L'adjectif δικαστικός, sur lequel est formé le substantif δικαστική, est un dérivé de δικαστής, « juge, juré ».

<sup>44</sup> Ne sont pris en considération que les dialogues authentiques. On trouve trois occurrences dans les dialogues douteux ou apocryphes : *Les rivaux* 137d12 ; *Clitophon* 408b4 ; *Du juste* 373e8.

<sup>45</sup> *Politique* 303e10-304a2 : ΞΕ. [...] τούτων δ' ἐστὶ πού στρατηγία καὶ δικαστικὴ καὶ ὅση βασιλικὴ κοινωνοῦσα ῥήτορεϊα πείθουσα τὸ δίκαιον συνδιακυβερνᾷ τὰς ἐν ταῖς πόλεσι πράξεις·



Les deux occurrences de δικαστική dans la *République* font plus nettement écho au *Gorgias*. Après l'éducation musicale, Socrate décrit l'éducation gymnastique des Gardiens (III 403c sq.). Or cette éducation repose principalement sur la simplicité du régime. Car les raffinements culinaires produisent la *maladie*, comme la multiplication des harmonies et des rythmes produit le *dérèglement moral*. Une cité où se multiplient ces excès est une cité où prolifèrent les tribunaux et les médecins (III 404e-405a). Médecins et tribunaux sont le signe de la mauvaise éducation des citoyens<sup>46</sup>. Or l'objet de la médecine n'est pas de soigner nos excès –ce qui donne lieu à un long excursus (III 406c-408c). Et Socrate conclut sur la nécessaire réglementation de la médecine et de l'« art judiciaire » (δικαστική) au sein de la cité<sup>47</sup>, tout en introduisant une différence entre ces deux activités : le médecin peut faire l'expérience de la maladie, mais le juge ne peut faire l'expérience de l'injustice. Le juge ne peut être injuste (III 408c-410a).

La *République* confirme donc la fonction *corrective* de l'antistrophe médecine/institution judiciaire. À cette réserve près : dans l'analogie de la deuxième partie, Socrate n'utilise pas le terme δικαστική, mais le terme δικαιοσύνη. Or δικαιοσύνη, dans le dialogue, désigne aussi la vertu de justice<sup>48</sup>. On pourrait choisir d'éditer la leçon du manuscrit Y aux lieux mentionnés<sup>49</sup> –E. R. Dodds dit avoir longuement hésité entre les deux leçons des manuscrits<sup>50</sup>– ; mais notre hypothèse est que le terme δικαστική vient se substituer au terme δικαιοσύνη au moment où l'ambiguïté est possible : au moment où δικαιοσύνη s'entend au sens de vertu. Nous montrons comment les deux notions qu'enveloppe le terme δικαιοσύνη, institution judiciaire et vertu de justice, sont dans un rapport d'*imbrication*. Il suffit pour l'instant de noter que Socrate, dans l'analogie, ne fait pas de la justice humaine un simulacre de la justice divine, mais *de la rhétorique un simulacre de la justice humaine*. Ce qui amène à réinterpréter le procès de

<sup>46</sup> Faute d'une bonne éducation, ces citoyens sont obligés d'avoir recours à une justice importée, de se reposer sur le jugement de juges (*République* III 405b2-4 : τὸ ἐπακτὸν παρ' ἄλλων, ὡς δεσποτῶν τε καὶ κριτῶν, τῷ δικαίῳ ἀναγκάζεσθαι χρῆσθαι, καὶ ἀπορία οἰκείων). Ils perdent leur temps en chicanes dans les tribunaux, mais en viennent surtout à se glorifier, « par inexpérience du beau » (III 405b8-9 : ὑπὸ ἀπειροκαλίας), de leur habileté à se soustraire à la peine, à ne pas payer le prix de leur injustice (III 405c3 : ὥστε μὴ παρασχεῖν δίκην).

<sup>47</sup> Socrate n'introduit pas directement l'« art judiciaire » (δικαστική) dans sa cité ; il le fait par un détour. Dans une cité bien éduquée, il ne devrait pas y avoir d'injustice. Socrate parle donc pour commencer du besoin que crée la mauvaise éducation : besoin de juges extérieurs en lieu et place d'une compréhension intérieure du juste. Il distingue ensuite le bon juge de celui qui pourrait passer pour l'être –l'homme méchant et habile. Mais il conclut sur la nécessité de bien *légiférer* sur l'« art judiciaire » (δικαστική) *dans la cité qui est fondée*. Quelle que soit la bonté de la cité, elle présente toujours une injustice *résiduelle* qui nécessite d'établir des peines et des sanctions –c'est ce que fait entendre le détour.

<sup>48</sup> Que l'on se reporte par exemple, dans la réplique de Calliclès (482c-486d), à 492a7-492b1 : καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρως ἐπαινοῦσιν τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν, à comparer avec 492c4-c8 : τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία.

<sup>49</sup> Voir *supra* n. 30.

<sup>50</sup> Dodds 1966<sup>2</sup>, p. 227-228.

Socrate : ne pas savoir se défendre dans un système où la rhétorique a pris le dessus sur le droit ne constitue pas une preuve de culpabilité.

### 3. Le cadre de la loi

#### 3.1. Plurivocité de la justice

Je me suis intéressée, jusqu'à présent, à l'intension du concept de justice dans l'analogie que pose Socrate dans la deuxième partie du dialogue et aux développements que rencontre cette analogie par la suite. Dans la discussion avec Polos, une fois le fantasme de toute puissance dégradé en recherche d'impunité, la question du bonheur de l'injuste retrouve le terrain du tribunal. Socrate montre en effet, non seulement qu'il est plus mauvais pour l'individu de commettre la justice que de la subir (474c-476a), mais qu'il vaut mieux être puni de son injustice plutôt que de demeurer impuni (476a-478e).

Quand Calliclès intervient dans la discussion, c'est pour rompre avec le schéma admis par Polos : Calliclès identifie bien et plaisir. Mais la réfutation socratique le contraint à admettre leur différence (492e-500b) : elle le ramène en arrière, à ce que Polos ou Gorgias avaient dû admettre avant lui, comme pour souligner qu'il peine à comprendre<sup>51</sup>. Et dans toute la quatrième partie, Socrate fait jouer les différents axes de l'analogie : cuisine/médecine (500b, 500d-501c), gymnastique/médecine (504a, 517e-518a, 520a-b) et leur antistrophe dans l'âme (518a, 520a-b), avec leur simulacre sophistique/rhétorique (520a-b). L'argumentation socratique présente aussi des anomalies : en 514d, Socrate compare l'expertise que doit posséder l'homme politique à celle que doit posséder le médecin<sup>52</sup> ; en 518a-b, Socrate compare en revanche politique et *gymnastique* –la cuisine figurant comme l'un de ses simulacres ; en 521a, il demande s'il doit prendre soin de la cité comme un médecin ou comme un pour-

<sup>51</sup> Voir *Gorgias* 500a, 520a, 521e. Le dialogue fait aussi entendre que Socrate dit toujours la même chose, comme la philosophie.

<sup>52</sup> Voir *Gorgias* 514d3-514e10 : ΣΩ. Οὐκοῦν οὕτω πάντα, τά τε ἄλλα κἂν εἰ ἐπιχειρήσαντες δημοσιεύειν παρεκαλοῦμεν ἀλλήλους ὥς ἱκανοὶ ἰατροὶ ὄντες, ἐπεσκεψάμεθα δήπου ἂν ἐγὼ τε σὲ καὶ σὺ ἐμέ, Φέρε πρὸς θεῶν, αὐτὸς δὲ ὁ Σωκράτης πῶς ἔχει τὸ σῶμα πρὸς ὑγίειαν; ἢ ἤδη τις ἄλλος διὰ Σωκράτην ἀπηλλάγη νόσου, ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος; κἂν ἐγὼ οἶμαι περὶ σοῦ ἕτερα τοιαῦτα ἐσκόπουν· καὶ εἰ μὴ ἠύρισκομεν δι' ἡμᾶς μηδένα βελτίω γεγονότα τὸ σῶμα, μήτε τῶν ξένων μήτε τῶν ἀστών, μήτε ἄνδρα μήτε γυναῖκα, πρὸς Διός, ὦ Καλλίκλεις, οὐ καταγέλαστον ἂν ἦν τῇ ἀληθείᾳ, εἰς τοσοῦτον ἀνοίας ἐλθεῖν ἀνθρώπους, ὥστε, πρὶν ιδιωτεύοντας πολλὰ μὲν ὅπως ἐτύχομεν ποιῆσαι, πολλὰ δὲ κατορθῶσαι καὶ γυμνάσασθαι ἱκανῶς τὴν τέχνην, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο ἐν τῷ πίθῳ τὴν κεραμεῖαν ἐπιχειρεῖν μανθάνειν, καὶ αὐτοὺς τε δημοσιεύειν ἐπιχειρεῖν καὶ ἄλλους τοιούτους παρακαλεῖν; οὐκ ἀνόητόν σοι δοκεῖ ἂν εἶναι οὕτω πράττειν; ΚΑΛ. Ἔμοιγε.

voyeur de plaisirs. La médecine, dont la fonction curative était soulignée dans l'analogie, devient un *comparant* pour l'action politique dans son ensemble.

Mais si l'on peut mettre ces anomalies sur le compte de la *comparaison* –aucun de ces exemples ne mobilise à strictement parler un *rapport*–, on ne peut manquer de s'interroger sur l'évolution/l'extension de la notion de justice dans la troisième et la quatrième parties. Dans la troisième partie, la discussion établit que la « méchanceté » de l'âme (κακία) est le plus grand mal, et que par « défaut » (πονηρία), il faut entendre l'« injustice » (ἀδικία), l'« ignorance » (ἁμαθία), la « lâcheté » (δειλία), etc.<sup>53</sup>. Nul doute qui soit ici question des vices et vertus de l'âme. Or Socrate pose que la *peine* délivre l'âme de son *injustice*.

Dans la quatrième partie, Calliclès remet en question le *principe d'équité* inscrit dans le « droit » (νόμος) (482e-484c). Le débat quitte le seul terrain du tribunal. Calliclès critique la validité de la loi : faite par des faibles pour des faibles, elle postule que « le juste » (τὸ δίκαιον) réside dans l'égalité (τὸ ἴσον ἔχειν). Les faibles font de l'égalité un principe *constitutionnel* –le principe du régime démocratique– et une norme sociale (καλόν). Calliclès distingue semble-t-il deux choses : le principe du régime et les *valeurs morales* que porte ce régime et dans lesquelles la société se reconnaît. Cette distinction apparaît plus nettement dans le second passage où Calliclès défend sa théorie du « juste par nature » (491e-492c) : le juste par nature n'est pas un juste *construit* par les faibles dans l'intérêt des faibles. Les forts ne *posent* pas qu'ils sont les plus forts, ils le *sont*. C'est ce qui fait de l'intérêt du plus fort un principe de nature. Or, dans ce second passage, Calliclès explicite les effets des normes sociales (καλόν, αἰσχρόν) : la société fait l'éloge de la « sagesse » (σωφροσύνη) et de la « justice » (δικαιοσύνη), mais la vraie « vertu » réside dans « le luxe, l'absence de retenue et la liberté » (492d).

Dans ces réquisitoires de Calliclès, δικαιοσύνη ne désigne plus l'institution judiciaire, mais l'une des vertus<sup>54</sup> auquel l'individu se plie sous la contrainte des lois et des normes sociales, et δίκαιον désigne le concept posé au principe du « droit positif » (νόμος) par opposition au « juste par nature »<sup>55</sup>.

Comment tenir dans une même interprétation ces acceptions différentes de la justice ?

---

<sup>53</sup> Voir *Gorgias* 477b sq.

<sup>54</sup> Ce n'est pas la seule. Dès lors que la discussion porte sur la politique dans son ensemble, plusieurs vertus concourent à la qualité de bon citoyen : sagesse et justice en premier lieu (*Gorgias* 492a8-b1, b4-5, 492c1, 504d3, 507d8-e1, 508b1-2, 519a1-4), mais pas seulement (504d9-e3, 507b, 523e3-4).

<sup>55</sup> À strictement parler, il n'est jamais question de « droit naturel » dans le *Gorgias*. Calliclès opposant « nature » (φύσις) et « loi » (νόμος), il est fait référence au « juste par nature ». Voir *Gorgias* 483e2 : κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δίκαιου ; 484b1 : τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ; 484c1 : τοῦ δίκαιου φύσει ; 488c5 : κατὰ τὸ φύσει δίκαιον ; 490a7 : τὸ δίκαιον... φύσει ; 491e7 : τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον.

### 3.2. La justice : cause et effet, tout et partie

Pour comprendre la façon dont s'imbriquent, dans le dialogue, justice/principe du droit, justice/vertu et justice/institution judiciaire, je ferai un détour par la *République*.

Au livre II, Socrate propose d'observer dans une cité en train de se former la naissance de la justice et de l'injustice<sup>56</sup>. Il y a une justice individuelle, il y a une justice du groupe social<sup>57</sup>. La société étant plus importante que l'individu, la justice s'y donne mieux à lire.

Rappelons maintenant brièvement les étapes de la formation de la cité. Partant du constat qu'aucun être humain ne peut vivre en autarcie, Socrate fonde la cité en observant à la fois les besoins fondamentaux des êtres humains (se nourrir, se vêtir, se protéger) et la complémentarité des individus qui peuvent y subvenir (II 369b-c). Par souci d'efficience, l'individu ne devra accomplir qu'une tâche, celle pour laquelle il est naturellement doué, n'exercera qu'un seul « art/métier » (τέχνη) (II 369e-370c). Mais la cité qui se borne à satisfaire les besoins vitaux est, selon le mot de Glaucon, une cité de porcs (II 372d). L'homme n'y accède pas à son humanité, à ce qu'il est capable de créer sans l'injonction du besoin : la musique, la peinture, l'art dans son ensemble, le raffinement et le luxe. Socrate introduit donc, à la demande de Glaucon, d'autres arts dans la cité qui, de saine, devient malade, « enflammée » (II 372e). C'est à ce stade que la cité a besoin de *plus de médecins* (II 373d)<sup>58</sup>. C'est à ce stade aussi qu'elle se découvre un besoin de Gardiens : d'hommes dont « l'art/le métier » (τέχνη) est de la protéger des menaces extérieures et intérieures (II 373d sq.). Or, par une ruse de Socrate, cette cité devenue malade est progressivement purgée : les Gardiens sont soumis à une éducation musicale et gymnastique (II 376e-III 412c) qui a des répercussions sur les producteurs économiques<sup>59</sup> ; ils sont eux-mêmes privés de tout accès à la propriété (III 417c). Le luxe, qui avait été introduit avec tapage dans la cité, est subrepticement supprimé.

À la fin du livre III, la cité est fondée. Elle comporte trois classes : les gouvernants – choisis parmi les meilleurs des Gardiens –, les Gardiens et les producteurs économiques. C'est

<sup>56</sup> *République* 369a5-7, Socrate : Ἄρ' οὖν, ἥν δ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν;

<sup>57</sup> Nous reviendrons sur ce parallèle. Le droit est porteur de valeurs morales qui *produisent* la vertu individuelle. Il est donc plus facile de lire à l'échelle de la cité ce qui se présente aussi à l'échelle de l'âme individuelle.

<sup>58</sup> Voir *République* III 404e3 sq. et *supra* p. 00. Notons que pour la médecine, la chose est un peu plus compliquée : l'art médical n'était pas mentionné dans la cité saine, mais Socrate fait entendre qu'il était déjà présent. Voir *République* II 373d1-2, Socrate : Οὐκοῦν καὶ ἰατρῶν ἐν χρείᾳ ἐσόμεθα πολὺ μᾶλλον οὕτω διατρώμενοι ἢ ὥς τὸ πρότερον; On peut se casser une jambe ou attraper la grippe sans être perverti par le luxe. Mais, alors même que les raffinements du mode de vie produisent d'autres maladies, Socrate prend bien soin d'exclure de la cité la médecine qui sert à contrebalancer les effets délétères de nos excès. On en revient donc à la médecine de la cité « saine ».

<sup>59</sup> Voir *République* III 399c-e ; IV 421c-422a.

dans cette cité que Socrate peut désormais découvrir la justice. Or, notons-le, Socrate ne découvre pas *seulement* la justice. Une cité bien fondée est « parfaitement bonne » (427e7 τελέως ἀγαθὴν). Elle est donc également « savante/sage » (427e10 σοφὴ), « courageuse » (427e10 ἀνδρεία) et « sage/modérée » (427e10 σώφρων). Une cité *bien fondée* est vertueuse<sup>60</sup>.

La discussion sur la vertu concerne la cité constituée –ce que nous trouvons dans le *Gorgias*. Dans la *République*, l’homologie entre parties de la cité et parties de l’âme (IV 436a sq.) produit un *rapport structurel* entre régime politique (πολιτεία), vertu de la cité et vertu individuelle –rapport qu’analyse Socrate aux livres VIII et IX. Mais, sans poser cette homologie, il est important de voir que la *vertu* dans son ensemble est un *effet* de la πολιτεία.

Nous arrivons à présent au point qui nous intéresse au premier chef. La « justice » est la dernière « vertu » à être découverte alors qu’elle était présente comme *principe fondateur de la cité* et qu’elle constitue un *principe constitutionnel*. Elle était présente comme impératif de « faire la tâche qui est la sienne » (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν)<sup>61</sup>. Il me semble donc que nous avons, dans la *République*, cette même tension que repère Calliclès : d’un côté, le juste/la justice comme principe du droit<sup>62</sup>, de l’autre, les vertus produites par ce droit et dont la justice n’est qu’un élément.

Si nous revenons maintenant à ce que nous disions de l’institution judiciaire (δικαστική), nous voyons comment cette institution s’inscrit à son tour dans le système du droit : Socrate souligne la nécessité de *légiférer* sur les sanctions à apporter aux crimes et délits qui seront malgré tout commis dans la cité.

La justice est donc à la fois cause et effet : il ne saurait y avoir de *vertu* en général dans la cité sans justice principe du droit. Elle est également tout et partie : l’institution judiciaire n’est qu’une partie du droit, celle qui veille à son application.

---

<sup>60</sup> Bien que Socrate ne nomme pas la πολιτεία de sa cité, cette πολιτεία est implicite dans la hiérarchisation des trois classes : le gouvernement est laissé aux meilleurs des Gardiens, lesquels se distinguent eux-mêmes du reste de la population par un *naturel rare*. C’est une *aristocratie*.

<sup>61</sup> Voir *République* II 370a4, IV 433a8, IV 433b4 et IV 433d8-9.

<sup>62</sup> Ce ne sont pas les mêmes principes du droit qui sont identifiés par Socrate dans la *République* et dans le *Gorgias* : dans la *République*, la justice comme τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν est au principe d’une constitution aristocratique ; dans le *Gorgias*, la justice comme τὸ ἴσον ἔχειν est au principe de la constitution démocratique.

### 3.3. Loi, vertu et peine

Ce détour par la *République* avait un but : montrer que la discussion sur la justice et le juste par nature, dans la quatrième partie du *Gorgias*, peut *inclure*, sans qu'il y ait contradiction, la définition socratique de la justice qui intervient dans la deuxième partie du dialogue.

L'élargissement du débat par Calliclès *n'enlève rien à la pertinence de la réduction socratique*. Quand Calliclès exhorte à la rhétorique comme tout de la politique, Socrate montre que l'« art politique » doit viser l'amélioration des citoyens<sup>63</sup>, leur « santé psychique » comme condition du bonheur. Quand Calliclès maintient que la rhétorique permet de « se sauver », qu'elle est un instrument d'impunité, Socrate ramène Calliclès aux résultats des réfutations antérieures : la rhétorique comme flatterie adressée aux juges ne permet pas de se sauver, car *se sauver, c'est sauver son âme*<sup>64</sup>.

Analysons à présent le passage où Socrate explicite l'objet que se fixe l'« homme de bien » dans l'exercice politique (503d-505c). Les autres artisans servent de comparants : peintres, architectes, constructeurs de bateaux, maîtres de gymnastique et médecins, tous vivent un certain « ordre » et une certaine « disposition » (κόσμος, τάξις). Une maison bien disposée est une maison utile. Et cela vaut pour un bateau, pour nos corps, pour l'âme.

Or, ce qui résulte d'une disposition ordonnée du corps, c'est la force et la santé. Et cette disposition a pour nom « sain » (ὕγιεινόν). Ce qui est « sain » produit la santé comme « vertu » du corps (καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ τοῦ σώματος). Dans l'âme, l'ordre et l'agencement se nomment « règle d'usage et loi » (νόμιμόν τε καὶ νόμος) et ils produisent « justice et sagesse » (δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη) :

504c5-504d4 : ΣΩ. Ἀλλ' εἴ σοι ἡδιόν ἐστιν, ἐγὼ ἐρῶ· σὺ δέ, ἂν μὲν σοι δοκῶ ἐγὼ καλῶς λέγειν, φάθι, εἰ δὲ μή, ἔλεγγε καὶ μὴ ἐπίτρεπε. ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ταῖς μὲν τοῦ σώματος τάξεσιν ὄνομα εἶναι ὑγιεινόν, ἐξ οὗ ἐν αὐτῷ ἡ ὑγίεια γίγνεται καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ τοῦ σώματος. ἔστιν ταῦτα ἢ οὐκ ἔστιν; ΚΑΛ. Ἔστιν. ΣΩ. Ταῖς δὲ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίγνονται καὶ κόσμοι· ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη. φῆς ἢ οὐ; ΚΑΛ. Ἔστω.

Le principe qui, dans l'âme, produit la vertu, c'est la *loi*.

En lecteurs d'*Antigone*, nous avons tendance à opposer le juste au légal –Antigone à Créon. Mais c'est une toute autre position que défend Socrate<sup>65</sup> : l'individu est vertueux quand il a assimilé les prescriptions de la loi. La loi joue un rôle fondamental dans la pensée politique de Platon. Aucun régime –même le plus parfait– ne peut s'en dispenser : il faudrait

<sup>63</sup> Voir *Gorgias* 502d-503b.

<sup>64</sup> Voir *Gorgias* 483b4, 486b6 et 522c6 pour la critique de Calliclès ; 508c6, 509b4, b7, c3, 509c8, 522c8, 522d2, d4 et 526e5 pour la réponse de Socrate.

<sup>65</sup> La fonction de la loi est principalement discutée dans le *Politique* et dans les *Lois*. Mais dans la *République*, même si la législation n'est pas décrite, elle est prévue. La vertu du courage se définit comme la sauvegarde des prescriptions *de la loi* relatives aux choses à craindre (voir *République* IV 429c-d).

un gouvernant omniscient et tout puissant, capable de fixer le bien de chaque individu. Faute d'un tel gouvernant, la loi prescrit ce qui vaut pour le plus grand nombre. Toutes les législations ne se valent cependant pas : d'où l'importance de définir la meilleure πολιτεία. S'il faut simplifier : la loi instancie le bien suivant des modalités variables ; elle l'imite plus ou moins fidèlement.

Concluons donc sur ce point. Dans le *Gorgias*, Socrate n'oppose jamais *sa conception de la justice* à ce qui serait une pseudo-justice incarnée par la loi, mais il défend *l'obéissance à la loi* comme *éducation à la vertu*.

*Le juste*, dans le *Gorgias*, est un attribut du droit. Et c'est dans cette perspective que la peine peut se comprendre comme un moyen de se débarrasser de la πονηρία de l'âme. Socrate ne moralise pas la sanction –le méchant doit être châtié– : la peine est une forme d'éducation en ce qu'elle nous rappelle à la loi.

#### 4. Le dialogue du *Gorgias* comme apologie de Socrate

##### 4.1. Apologie première : le renversement de l'accusation portée contre Socrate

Que l'allusion au procès de Socrate<sup>66</sup> dramatise le débat du *Gorgias* en réalisant l'ἀγών entre rhétorique et philosophie, c'est un point que nous tiendrons pour entendu. Nous nous intéresserons à la dimension apologétique intrinsèque à la discussion sur la justice. En inscrivant la justice dans la loi et en faisant de Socrate le défenseur de la *loi athénienne*, Platon retourne contre la rhétorique l'accusation portée contre Socrate.

La situation peut paraître insolite parce que la πολιτεία qu'élabore Socrate dans la *République* est une *aristocratie*. Socrate ne passe pas pour un défenseur de la démocratie<sup>67</sup>. Mais il n'y a pas de contradiction entre projeter une πολιτεία dans laquelle la loi serait une meilleure instanciation du bien<sup>68</sup> et soutenir l'obéissance aux lois dans un État de droit –la démocratie athénienne– comme étant un bien pour l'individu.

---

<sup>66</sup> Voir *Gorgias* 486a7-486b4 : ΚΑΛ. [...] νῦν γὰρ εἴ τις σοῦ λαβόμενος ἢ ἄλλου ὁπουοῦν τῶν τοιούτων εἰς τὸ δεσμωτήριον ἀπάγοι, φάσκων ἀδικεῖν μηδὲν ἀδικοῦντα, οἷσθ' ὅτι οὐκ ἂν ἔχοις ὅτι χρήσιαι σαυτῷ, ἀλλ' ἱλιγγιωῆς ἂν καὶ χασμῷ οὐκ ἔχων ὅτι εἴποις, καὶ εἰς τὸ δικαστήριον ἀναβάς, κατηγοροῦ τυχὼν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ, ἀποθάνοις ἂν, εἰ βούλοιτο θανάτου σοι τιμᾶσθαι. [...]. Voir également *Gorgias* 521b-522c.

<sup>67</sup> C'est également ainsi qu'est interprétée l'objection de Socrate à Protagoras sur l'enseignement de la vertu dans le *Protagoras*.

<sup>68</sup> Dans la *République* (VIII 557d), Socrate observe que le travail auquel il se livre, fonder une cité, n'est possible que dans une démocratie. La démocratie possède en elle toutes sortes de régime en raison de sa liberté : on peut y trouver celui qui nous convient. C'est donc *en tant que citoyen athénien* que Socrate peut philosopher.

Socrate défend notamment le *principe* du droit athénien –l'égalité– contre Calliclès<sup>69</sup>. Calliclès fait de l'intérêt du plus fort le juste véritable, par nature. Mais le dialogue montre qu'il peine à définir ce qu'il entend par « plus fort »<sup>70</sup>. Qu'est-ce qui fait la « supériorité » (κρείττω) d'un homme, lui donne autorité à gouverner ? Le fait d'être « meilleur/plus noble » (βελτίω), –ce que Socrate entend comme *qualité morale*, Calliclès *condition de naissance* ? Ou encore le fait d'avoir « plus de force » (τοῦ ἰσχυροτέρου) –cette même force qui amène les grandes cités à dominer les petites ? En réponse à Socrate, Calliclès identifie simplement les trois concepts (τὸ κρείττον καὶ ἰσχυρότερον καὶ βέλτιον) : ce sont les mêmes qui sont nobles, forts et en position de gouverner, les hommes comme lui.

Mais Socrate procède à un renversement de la thèse de Calliclès. « Le peuple » (οἱ πολλοί) est numériquement supérieur à l'individu ; il lui impose ses lois. Les lois du peuple ont donc la supériorité. Mais si la supériorité ne se distingue pas de la noblesse/valeur morale, ce sont nécessairement les lois des meilleurs, et en tant que lois faites par les meilleurs, elles sont *belles par nature*.

Or comme le peuple estime que le juste réside dans l'égalité (τὸ ἴσον ἔχειν), déroger à cette égalité est laid non seulement pour la loi, mais *par nature*.

488d5-489b6 : ΣΩ. Οὐκοῦν οἱ πολλοὶ τοῦ ἐνὸς κρείττους εἰσὶν κατὰ φύσιν; οἱ δὲ καὶ τοὺς νόμους τίθενται ἐπὶ τῷ ἐνί, ὥσπερ καὶ σὺ ἄρτι ἔλεγες. ΚΑΛ. Πῶς γὰρ οὐ; ΣΩ. Τὰ τῶν πολλῶν ἄρα νόμιμα τὰ τῶν κρείττωνων ἐστίν. ΚΑΛ. Πάνυ γε. ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ τῶν βελτιόνων; οἱ γὰρ κρείττους βελτίους πολὺ κατὰ τὸν σὸν λόγον. ΚΑΛ. Ναί. ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ τούτων νόμιμα κατὰ φύσιν καλά, κρείττωνων γε ὄντων; ΚΑΛ. Φημί. ΣΩ. Ἄρ' οὖν οἱ πολλοὶ νομίζουσιν οὕτως, ὥς ἄρτι αὐτὸς ἐλεγες, δίκαιον εἶναι τὸ ἴσον ἔχειν καὶ αἰσχίον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι; ἐστὶν ταῦτα ἢ οὐ; καὶ ὅπως μὴ ἀλώσῃ ἐνταῦθα σὺ αὐτὸς αἰσχυρόμενος. νομίζουσιν, ἢ οὐ; οἱ πολλοὶ τὸ ἴσον ἔχειν ἀλλ' οὐ τὸ πλέον δίκαιον εἶναι, καὶ αἰσχίον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι; μὴ φθόνηι μοι ἀποκρίνασθαι τοῦτο, Καλλίκλειε, ἴν', ἐάν μοι ὁμολογήσῃς, βεβαιώσωμαι ἤδη παρὰ σοῦ, ἅτε ἱκανοῦ ἀνδρὸς διαγινώσκειν ὁμολογηκός. ΚΑΛ. Ἀλλ' οἱ γε πολλοὶ νομίζουσιν οὕτως. ΣΩ. Οὐ νόμῳ ἄρα μόνον ἐστὶν αἰσχίον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, οὐδὲ δίκαιον τὸ ἴσον ἔχειν, ἀλλὰ καὶ φύσει ὥστε κινδυνεύεις οὐκ ἀληθῆ λέγειν ἐν τοῖς πρόσθεν οὐδὲ ὀρθῶς ἐμοῦ κατηγορεῖν λέγων ὅτι ἐναντίον ἐστὶν ὁ νόμος καὶ ἡ φύσις, ἃ δὲ καὶ ἐγὼ γινώσκω κακουργῶ ἐν τοῖς λόγοις, ἐάν μὲν τις κατὰ φύσιν λέγῃ, ἐπὶ τὸν νόμον ἄγων, ἐάν δέ τις κατὰ νόμον, ἐπὶ τὴν φύσιν.

Prenant au mot Calliclès, lequel identifie « supérieur » et « meilleur/noble », Socrate retourne son argument : l'égalité est inscrite dans la nature, le régime démocratique est l'expression même du juste par nature.

La critique de Calliclès par Socrate est ironique –Socrate n'admet pas la loi du plus fort sur laquelle il produit le renversement–, mais le renversement désigne le véritable ennemi de la démocratie : Calliclès en tant qu'avatar de l'éducation rhétorique.

<sup>69</sup> Socrate ironise quand il portraiture Calliclès en « amant » du peuple athénien : Calliclès n'a que mépris pour « la masse » (οἱ πολλοί). Voir *Gorgias* 481d-482a, à comparer avec 489b-c.

<sup>70</sup> Calliclès n'utilise jamais les mêmes termes pour parler des « plus forts » : ce sont « les plus robustes » (483c1-2 : τοὺς ἔρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων; 483e4-5 : τοὺς βελτίστους καὶ ἔρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν), ceux qui sont « meilleurs » (483d1 : τὸν ἀμείνω; mais aussi 483e4 : τοὺς βελτίστους; 484c2 : τοῦ βελτίονος), « capables d'avoir plus » (483c2 : δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν), « plus puissants » (483d2 : τὸν δυνατότερον) ou encore « supérieurs » (483d5 : τὸν κρείττω; 484c2 : τοῦ βελτίονός τε καὶ κρείττονος).



Ce que montre en effet tout le dialogue, c'est que l'art rhétorique est *un art de paraître juste sans l'être* : on ne fera pas que le paraître si l'on a réellement compris le sens de la justice (Gorgias) ; on ne cherchera pas à échapper à la peine que l'on mérite si l'on a compris que la justice est un bien (Polos) ; on ne prétendra pas à l'action politique si l'on n'a pas commencé à ordonner son âme en obéissant à la loi (Calliclès).

Platon désigne donc la rhétorique comme la *corruption* qui travaille la démocratie de l'intérieur. Face à cette gangrène, Socrate est le seul défenseur du droit, le seul à penser qu'il est *bon* pour l'individu d'obéir aux lois.

Je conclurai cette partie en rapprochant le *Gorgias* de l'*Apologie de Socrate*. Dans le *Gorgias*, Socrate mentionne, pour se tourner en dérision, la fonction de prytane qu'il eut à exercer. Son inexpérience était telle qu'il ne savait « mettre aux voix » (ἐπιψηφίζειν) :

473e6-474a5 : ΣΩ. Ὁ Πῶλε, οὐκ εἰμι τῶν πολιτικῶν, καὶ πέρυσι βουλευεῖν λαχὼν, ἐπειδὴ ἡ φυλὴ ἐπρυτάνευε καὶ ἔδει με ἐπιψηφίζειν, γέλωτα παρῆχον καὶ οὐκ ἠπιστάμην ἐπιψηφίζειν. μὴ οὖν μηδὲ νῦν με κέλευε ἐπιψηφίζειν τοὺς παρόντας, ἀλλ' εἰ μὴ ἔχεις τούτων βελτίω ἔλεγχον, ὅπερ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, ἐμοὶ ἐν τῷ μέρει παράδος, καὶ πείρασαι τοῦ ἐλέγχου οἷον ἐγὼ οἶμαι δεῖν εἶναι.

Or cet épisode est développé dans l'*Apologie*. Socrate était prytane (et vraisemblablement épistate des prytanes) lorsque les Athéniens décidèrent de juger collectivement les généraux vainqueurs aux îles Arginuses. Il fut alors le seul à s'opposer à cette décision parce qu'elle était *illégal* (παρὰ νόμους, par opposition μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίου) et injuste (μὴ δίκαια βουλευομένων), et il était disposé à se laisser accusé en justice par les *orateurs* (ἐτοίμων ὄντων ἐνδεικνύναι με καὶ ἀπάγειν τῶν ῥητόρων) plutôt que de céder à la pression populaire.

*Apologie* 32a9-32c4 : ἐγὼ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἄλλην μὲν ἀρχὴν οὐδεμίαν πώποτε ἤρξα ἐν τῇ πόλει, ἐβούλευσα δέ· καὶ ἔτυχεν ἡμῶν ἡ φυλὴ Ἀντιοχίς πρυτανεύουσα ὅτε ὑμεῖς τοὺς δέκα στρατηγούς τοὺς οὐκ ἀνελομένους τοὺς ἐκ τῆς ναυμαχίας ἐβουλεύσασθε ἀθρόους κρίνειν, παρὰ νόμους, ὥς ἐν τῷ ὑστέρω χρόνῳ πᾶσιν ὑμῖν ἔδοξεν. τότε ἐγὼ μόνος τῶν πρυτάνεων ἠναντιώθην ὑμῖν μηδὲν ποιεῖν παρὰ τοὺς νόμους καὶ ἐναντία ἐψηφισάμην· καὶ ἐτοίμων ὄντων ἐνδεικνύναι με καὶ ἀπάγειν τῶν ῥητόρων, καὶ ὑμῶν κελευόντων καὶ βοώντων, μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίου ὦμην μᾶλλον με δεῖν διακινδυνεύειν ἢ μεθ' ὑμῶν γενέσθαι μὴ δίκαια βουλευομένων, φοβηθέντα δεσμὸν ἢ θάνατον. καὶ ταῦτα μὲν ἦν ἐτι δημοκρατούμενης τῆς πόλεως·

L'épisode des Arginuses montre comment Socrate aurait pu être victime d'un autre procès, instigué par les orateurs. Et que ce procès eût été totalement injuste puisque Socrate défendait la loi. Dans le tissage du *Gorgias*, le procès de Socrate en 399 apparaît ainsi comme une offensive, tout aussi injuste mais malheureusement aboutie, du camp rhétorique.

#### 4.2. Apologie seconde : la réponse aux jugements portés sur le procès de Socrate

Le procès de Socrate figure, dans le *Gorgias*, comme une menace de Calliclès<sup>71</sup>. Mais figurent aussi, dans le *Gorgias*, les jugements qui seront portés sur la *condamnation* de Socrate. Polos et Calliclès en sont les *prophètes* –des prophètes *ex eventu*. Le *Gorgias* est donc matière à une apologie *seconde* : Platon libère Socrate non seulement de l'accusation portée contre lui, mais des jugements portés sur sa condamnation<sup>72</sup>.

Pour Polos, la rhétorique est un instrument de toute puissance et cette toute puissance se fantasme dans le pouvoir de tuer<sup>73</sup>. On ne peut qu'envier qui a pouvoir de vie et de mort sur autrui. Mais, pour Socrate, celui qui tue, s'il tue justement, n'est pas à envier, et celui qui tue injustement est à plaindre. Polos remet les choses à l'endroit –du moins à ce qu'il croit– : si quelqu'un est à plaindre, c'est celui qui est injustement mis à mort.

469b3-469c2 : ΠΩΛ. Ἦ που ὁ γε ἀποθνήσκων ἀδίκως ἐλείνός τε καὶ ἄθλιός ἐστιν. ΣΩ. Ἦττον ἢ ὁ ἀποκτείνους, ὦ Πῶλε, καὶ ἦττον ἢ ὁ δικαίως ἀποθνήσκων. ΠΩΛ. Πῶς δῆτα, ὦ Σώκρατες; ΣΩ. Οὕτως, ὥς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὃν τὸ ἀδικεῖν. ΠΩΛ. Ἦ γὰρ τοῦτο μέγιστον; οὐ τὸ ἀδικεῖσθαι μείζον; ΣΩ. Ἥκιστα γε. ΠΩΛ. Σὺ ἄρα βούλοιο ἂν ἀδικεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἀδικεῖν; ΣΩ. Βουλοίμην μὲν ἂν ἔγωγε οὐδέτερα· εἰ δ' ἀναγκαῖον εἴη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἐλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.

L'objection de Polos fait entendre un premier jugement sur la mort de Socrate : Socrate a subi un *préjudice* en étant condamné, un préjudice d'autant plus grave que sa condamnation était injuste. Penser que tuer est le plus grand tort que l'on puisse causer, telle est la croyance dans laquelle la rhétorique est enfoncée. Or Socrate réfute cette croyance. Le plus grand tort est de commettre l'injustice : ce n'est ni mourir ni subir l'injustice, ni non plus mourir injustement. Polos comprend le mal subi comme un coup porté au corps : le plus grand mal est celui qui nous prive de la vie –Socrate serait donc à plaindre d'être mort *pour rien*. Socrate comprend l'injustice que l'on commet comme un coup porté à l'âme<sup>74</sup> : être injustement condamné ne cause aucun tort à l'âme –Socrate n'est à plaindre de rien.

<sup>71</sup> Voir *supra* n. 66.

<sup>72</sup> Platon rend aussi raison de la condamnation à mort de Socrate. En *Gorgias* 521b-522c, Socrate évoque la possibilité d'un procès, la forte probabilité d'une condamnation à mort et la raison pour laquelle il serait condamné : n'ayant jamais flatté le peuple d'Athènes, le peuple ne lui est redevable d'aucun plaisir ; or le peuple n'est accessible qu'aux plaisirs –qu'il prend pour des bienfaits– ; Socrate aura beau dire qu'il agissait pour le bien des Athéniens, le peuple sera incapable de l'admettre.

<sup>73</sup> Ce fantasme apparaît en *Gorgias* 466b-c, dans une réplique où Polos compare le pouvoir des orateurs à celui des tyrans.

<sup>74</sup> Je renvoie à la comparaison que fait Socrate dans le « mythe » (*Gorgias* 524b-525a). Le cadavre conserve la taille, l'aspect que le corps avait de son vivant. Il conserve ainsi « les cicatrices comme des traces des coups que son corps a reçus de son vivant sous le fouet ou par une autre blessure » (524c5-7 : ἵχνη εἶχε τῶν πληγῶν οὐλὰς ἐν τῷ σώματι ἢ ὑπὸ μαστίγων ἢ ἄλλων τραυμάτων ζῶν). Après la mort, l'âme conserve également l'aspect de ce qu'elle est et de ce qu'elle a subi. Quand se présente devant Rhadamanthe l'âme d'un puissant –peu importe que ce soit le Grand Roi ou un autre potentat–, rien de sain ne s'y laisse voir : elle est « couverte de traces de fouet et pleine de cicatrices dues aux parjures et à l'injustice » (524e5-525a1 : διαμεμαστιγωμένην καὶ οὐλῶν μεστήν ὑπὸ ἐπιρκιῶν καὶ ἀδικίας).

La force de l'apologie platonicienne est qu'elle ne compare pas l'injustice subie par Socrate à l'injustice commise par ses accusateurs : il n'y a pas de comparaison possible. Socrate ne subit aucun tort dès lors qu'il ne commet aucune injustice : ce sont ses accusateurs qui sont à plaindre.

Passons au second *prophète* : Calliclès. Pour ce dernier, accepter de subir l'injustice et de se laisser condamner relève d'une mentalité d'esclave ; et qui se comporte en esclave mérite de mourir :

483a8-483b4 ΚΑΛ. : [...] οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτό γ' ἐστὶν τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινὸς ᾧ κρεῖττόν ἐστιν τεθνάναι ἢ ζῆν, ὅστις ἀδικούμενος καὶ προπηλακίζόμενος μὴ οἷός τέ ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ βοηθεῖν μηδὲ ἄλλω οὐ ἂν κηδῆται. [...]

Ou encore d'être souffleté en toute impunité :

486c2-3 ΚΑΛ. : [...] τὸν δὲ τοιοῦτον, εἴ τι καὶ ἀγροικότερον εἰρησθαι, ἔξεστιν ἐπὶ κόρρης τύπτοντα μὴ δίδόναι δίκην.

Par « se porter secours » (αὐτῷ βοηθεῖν), Calliclès entend se défendre en justice, maîtriser l'éloquence judiciaire. Calliclès est prisonnier de la même croyance que Polos : il faut se sauver à tout prix, rester à tout prix *en vie*. Mais il porte cependant un jugement différent. Polos est choqué à l'idée que l'on puisse mourir *pour rien*. Calliclès, lui, juge méritée la mort de celui qui ne joue pas le jeu : les procès sont le lot de la vie politique athénienne, c'est une « lâcheté » que de ne pas apprendre à se défendre, c'est manquer à ses devoirs de citoyen. Calliclès est le porte-parole de la rancœur accumulée contre l'apparent mépris de Socrate pour les institutions. Mais il fait également sentir la *honte* sociale qui était attachée à la condamnation.

La réfutation socratique vient là encore renverser ce jugement<sup>75</sup>. S'il y a bien deux rhétoriques, l'une bonne parce qu'elle vise l'amélioration des citoyens –l'art politique véritable–, l'autre mauvaise parce qu'elle ne cherche qu'à les flatter, et s'il faut, pour se sauver, pratiquer la seconde, Socrate renoncera à se sauver. Parce qu'il se ferait du tort en acceptant de flatter ses juges :

522c4-522e6 : ΚΑΛ. Δοκεῖ οὖν σοι, ὦ Σώκρατες, καλῶς ἔχειν ἄνθρωπος ἐν πόλει οὕτως διακείμενος καὶ ἀδύνατος ὢν ἑαυτῷ βοηθεῖν; ΣΩ. Εἰ ἐκεῖνό γε ἐν αὐτῷ ὑπάρχοι, ὦ Καλλίκλεις, ὃ σὺ πολλάκις ὡμολόγησας· εἰ βεβοηθηκὼς εἴη αὐτῷ, μήτε περὶ ἀνθρώπους μήτε περὶ θεοὺς ἄδικον μηδὲν μήτε εἰρηκὼς μήτε εἰργασμένος. αὕτη γὰρ τῆς βοηθείας ἑαυτῷ πολλάκις ἡμῖν ὡμολόγηται κρατίστη εἶναι. εἰ μὲν οὖν ἐμέ τις ἐξελέγχοι ταύτην τὴν βοήθειαν ἀδύνατον ὄντα ἑμαυτῷ καὶ ἄλλω βοηθεῖν, αἰσχυνοίμην ἂν καὶ ἐν πολλοῖς καὶ ἐν ὀλίγοις ἐξελεγχόμενος καὶ μόνος ὑπὸ μόνου, καὶ εἰ διὰ ταύτην τὴν ἀδυναμίαν ἀποθνήσκοιμι, ἀγανακτοίην ἂν· εἰ δὲ κολακικῆς ῥητορικῆς ἐνδεία τελευτηρὴν ἔγωγε, εὖ οἶδα ὅτι ῥαδίως ἴδοις ἂν με φέροντα τὸν θάνατον. αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ἀποθνήσκειν οὐδεὶς φοβεῖται, ὅστις μὴ παντάπασιν ἀλόγιστός τε καὶ ἄνανδρός ἐστιν, τὸ δὲ ἀδικεῖν φοβεῖται· πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἄιδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστίν. εἰ δὲ βούλει, σοὶ ἐγώ, ὥς τοῦτο οὕτως ἔχει, ἐθέλω λόγον λέξαι.

<sup>75</sup> Il faut renvoyer ici, non seulement à *Gorgias* 521a-522e, mais à tous les passages antérieurs où Socrate rappelle à Calliclès la différence du bien et du plaisir.

Socrate déplace les frontières de la honte : si le seul secours que l'on puisse se porter est d'être juste, la seule honte qu'il pourrait éprouver, ce serait d'être *convaincu* d'injustice. Or, tout le dialogue le montre, la rhétorique n'est pas une pratique de l'ἔλεγχος : elle ne cherche pas à démontrer que l'interlocuteur/l'accusé/l'adversaire politique est en accord ou désaccord avec lui-même, mais elle cherche à gagner l'accord du public/des juges/de l'assemblée contre son adversaire. L'important est de faire voter pour soi.

Le *Gorgias* comme réfutation des *croyances* qui ont pu alimenter les jugements portés sur le procès de Socrate est donc une apologie seconde de Socrate. Platon démontre que ce n'est ni un préjudice ni une honte pour Socrate d'avoir été condamné à mort. Ce n'est pas un préjudice parce que seule l'injustice nous fait du tort en ruinant notre âme ; ce n'est pas une honte, parce que Socrate n'a pas à rougir d'une chose qui n'est pas mauvaise.

## Conclusion

En conclusion, je soulignerai simplement l'habileté de l'apologie platonicienne de Socrate. Il est peu de dialogues où l'*atopie* de Socrate soit aussi explicite. Quand Polos donne Archélaos pour modèle de l'homme heureux, Socrate répond qu'Archélaos est peut-être heureux, mais qu'il n'en sait rien. Et que s'il est injuste, il ne saurait l'être (470c-471a). On connaît la suite : Polos énumère une à une les injustices d'Archélaos et conclut ironiquement sur le malheur qui est le sien : aucun Athénien ne voudrait être à sa place (471a-d).

Or, dans sa réponse, Socrate a bien conscience d'être seul (εἷς ὢν) à penser qu'Archélaos n'est pas heureux. Polos pourrait très bien amener à la barre tous les Athéniens, tous les étrangers, tous les plus grands noms d'Athènes :

472a2-472b6 : ΣΩ. [...] καὶ νῦν περὶ ὧν σὺ λέγεις ὀλίγου σοι πάντες συμφήσουσιν ταῦτα Ἀθηναῖοι καὶ οἱ ξένοι, ἐὰν βούλῃ κατ' ἐμοῦ μάρτυρας παρασχεῖσθαι ὥς οὐκ ἀληθῆ λέγω· μαρτυρήσουσί σοι, ἐὰν μὲν βούλῃ, Νικίας ὁ Νικηράτου καὶ οἱ ἀδελφοὶ μετ' αὐτοῦ, ὧν οἱ τρίποδες οἱ ἐφεξῆς ἐστῶτές εἰσιν ἐν τῷ Διονυσίῳ, ἐὰν δὲ βούλῃ, Ἀριστοκράτης ὁ Σκελλίου, οὗ αὖ ἐστιν ἐν Πυθίου τοῦτο τὸ καλὸν ἀνάθημα, ἐὰν δὲ βούλῃ, ἡ Περικλέους ὅλη οἰκία ἢ ἄλλη συγγένεια ἥτινα ἂν βούλῃ τῶν ἐνθάδε ἐκλέξασθαι. ἀλλ' ἐγὼ σοι εἶς ὢν οὐχ ὁμολογῶ· οὐ γάρ με σὺ ἀναγκάζεις, ἀλλὰ ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος ἐπιχειρεῖς ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς.

Socrate est donc seul à penser que l'injustice alliée à la toute puissance ne soit pas la condition du bonheur. Or, ce qui m'intéresse dans cette solitude de Socrate, c'est qu'elle rejoint cette autre : Socrate est le seul homme politique athénien, parce qu'il est le seul à viser le bien de la cité, c'est-à-dire l'amélioration morale de ses concitoyens.

Ces deux positions ont un point nodal qui est la *loi* : être juste, c'est obéir aux lois ; obéir aux lois, c'est se former à la vertu ; être vertueux, c'est être heureux. C'est la thèse que défend

Socrate contre la rhétorique. Car la rhétorique a une autre visée : l'impunité. Elle s'inscrit dans un rapport hypocrite à la loi.

Tout le dialogue est donc bâti sur ce paradoxe : les Athéniens ont condamné à mort le seul homme qui défendait l'obéissance à la loi comme un bien.